وزارة التعليم العالي و البحث العلمي.

جامعة الحاج لخضر، باتنة

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية

قسم الشريعة

تخصص الفقه و أصوله.

التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي: الانتخابات أنموذجا.

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه و أصوله.

إعداد الطالب: أحمد أولاد سعيد.

إشراف: أ.د. سعيد فكرة.

نوقشت يوم 2008/06/28م.

لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الدرجة العلمية	مقر العمل	الصفة
أ.د. حسن رمضان فحلة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	رئيسا
أ.د. سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	مشرفا
أ.د. إسماعيل يحيى رضوان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	عضوا
أ.د. نصر سلمان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة –	عضوا
أ.د. كمال بوزيدي	أستاذ التعليم العالي	كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر –	عضوا
د. محمود بوترعة	أستاذ محاضر	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	عضوا

السنة الجامعية2008/2007م.

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي.

جامعة الحاج لخضر، باتنة

كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية

قسم الشريعة — تخصص الفقه و أصوله.

التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي: الانتخابات أنموذجا.

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه: تخصص الفقه و أصوله.

إعداد الطالب: أحمد أولاد سعيد.

إشراف: أ.د. سعيد فكرة.

نوقشت يوم 2008/06/28م.

لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الدرجة العلمية	مقر العمل	الصفة
أ.د. حسن رمضان فحلة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	رئيسا
أ.د. سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	مشرفا
أ.د. إسماعيل يحيى رضوان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	عضوا
أ.د. نصر سلمان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة –	عضوا
أ.د. كمال بوزيدي	أستاذ التعليم العالي	كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر –	عضوا
د. محمود بوترعة	أستاذ محاضر	جامعة الحاج لخضر – باتنة –	عضوا

السنة الجامعية2007/2008م.

إهــداء.

- ❖ إلى روح والدي الحبيب - رحمه الله .
- ❖ إلى أمي الغالية - حفظها الله و رعاها.
- ❖ إلى أخي و أخواتي.
- ❖ إلى زوجتي و أولادي.

أهدي هذا العمل.

شكــر و تقديـر.

- الحمد لله أولا و آخرا على توفيقه و حفظه : ((وَ مَا تَوْفِيقِي إِلا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْــتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ)) : هود: 88.
- ثم أشكر شكرا جزيلا أستاذي أ.د. سعيد فكرة الذي قبل الإشراف على رســالتي وأفادني بملاحظاته القيمة و الدقيقة، حفظه الله و رعاه.
- و شكري الخالص لكل موظفي كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، على حــسن تعاملهم، بل و لسائر سكان باتنة، الذين أحبونا منذ وطئت أقدامنا هــذه المدينــة الغراء، ذات مساء عام 1991م.

مقدمــة

إشكالية البحث.

يشهد اللجوء إلى الانتخابات تزايدا واضحا في العصر الحاضر، حتى غدا حكما في جوانب كثيرة من الحياة الإنسانية السياسية و التشريعية و الثقافية و سواها. و تدعم المكتبة الدستورية يوما بعد آخر بالبحوث المتخصصة في النظم الانتخابية، و ما التصويت الإلكتروني و الانتخابات الرقمية[1] إلا آخر هذه الجهود.

و إذا كانت أهمية الجهاز السياسي ليست موضع جدال في سائر المجتمعات، و منها التي تدين بالإسلام، فإن مكانة الانتخاب تتعاظم لأنه أضحى الصيغة المختارة للتعبير عن الإرادة السياسية بوجه عام، و الوسيلة المرْضية لتزكية سلطة أو لمعارضتها بوجه خاص. و المتصفح لجداول المواعيد الانتخابية[2] في السنوات الست الماضية، يتبين له الحد الذي بلغته الممارسة الانتخابية عبر العالم.

و مع هذا فإن الانتخاب لم يجد بعدُ التأصيل الإسلامي الكافي، و الضوابط الشرعية التي تحيط به و تبين ما يسلم منه و ما هو سقيم، خاصة السلطات الحاكمة و نواب الأمة. فما الحكم الشرعي للانتخاب: أهو أمانة يجب أن تؤدى أم حق يجوز التنازل عنه؟ و هل التشريع الإسلامي ميال إلى الاقتراع المباشر أو غير المباشر؟ و ما علاقة ذلك بمشاورة أهل الحل و العقد؟ فضلا عن هذا وذاك هل يرضى الإسلام عن الحملات الانتخابية و العهدة الرئاسية أو النيابية؟ و كيف تواجه مفاسد التزوير و غيرها بما يكون أعدل عند الله - تبارك وتعالى - و أقوم للرأي و أدنى إلى القسط؟

كل هذه التساؤلات المصيرية – في تقديري – و أخرى لا تقل عنها أهمية – كأوصاف

1- التصويت الإلكتروني هو التصويت باستعمال بطاقات رقمية ذكية و جهاز كمبيوتر عبر الخطوات التالية(كما جرى تطبيقها في الانتخابات الرئاسية الأمريكية لسنة 2004م): أ- يقدم رئيس مكتب الانتخاب للمنتخِب بطاقة ذكية يمكن تسجيل الصوت عليها. **ب**- يتجه المنتخِب إلى جهاز الكمبيوتر حيث يُدخل البطاقة الرقمية فتظهر أمامه أسماء المرشحين و صورهم. ج- يضغط المنتخِب على زر التصويت، و هو أيقونة حمراء كبيرة الحجم، مكتوب عليها **صوِّتْ**. و حينئذ يحفظ الكمبيوتر صوته في ذاكرة لا تفقد بياناتها. **ج**- يستطيع المنتخِب مشاهدة صوته مطبوعا، و له أن تراجع عن اختياره إذا اكتشف خطأه، ثم يحفظ التغييرات و ينهي عملية التصويت. **د**- يقوم القاضي المشرف على عملية التصويت بجمع الأصوات من كل جهاز في كل ساعة، ليطابق عدد الأصوات الإلكترونية بعدد المنتخِبين الذين أجروا التصويت. **هـ**- يرسل قضاة المكاتب نتائجهم النهائية إلى حاسوب كبير بمقر إدارة الانتخابات المركزية: **الديمقراطية الرقمية، جمال محمد غيطاس، ط1، دار نهضة مصر، القاهرة، 2004، ص: 57 -59.**

2- النظم الانتخابية، قسم الدراسات الانتخابية و القانونية في مركز بيروت للأبحاث و المعلومات، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2005 م، ص: 303 – 307.

المنتخَبين و المنتخِبين، و دور الخُلــق الإسلامي في إصـــلاح العملية الانتخابية، هــذه التساؤلات و تلك، لم تجد تكفلا كافيا في الدراسات المعاصرة التي تخصصت في السياسة الــشرعية؛ فإنــك لتجد بعض المصنفات في الفقه السياسي الإسلامي، قديما و حديثا، تناقش مــسألة حريــة الإرادة السياسية في اختيار الحاكم، و في مراقبته و ما يرتبط بهذا، ثم تتصرف عن هذه المواضــيع دون بيان وسيلة تحقيق ذلك. و بعض هذه الكتب تركز على وعظ الحكام و النصح للأمراء[1]، و هــو أمر حسن و لكنه غير كاف، يحتاج إلى أن يكمل بأدوات عملية تبين كيفية توليتم و مراقبتهم فــي الظروف المعاصرة المتكلفة.

دوافع البحث.

و قد دفعني إلى البحث في هذا الموضوع ثلاثة أمور:

الأول: اتساع الممارسة الانتخابية في البلاد الإسلامية: ترشيحا، تزكية و معارضة، دون أن تكون مبنية على تأصيل شرعي واف.

الثاني: ندرة الدراسات الشرعية المتخصصة في حقل التعبيــر عــن الإرادة الــسياسية، و فــي الانتخابات بشكل خاص.

الثالث: إن بحثي في موضوع الإجماع السكوتي[2] قد كشف عــن علاقــة الإجمــاع بالانتخــاب، فعزمت على ضبط هذه العلاقة.

أهداف الأطروحة.

سألج هذا البحث هادفا إلى شيئين:

الأول: فصل المقال في مشروعية الانتخاب.

الثاني: اقتراح ضوابط له و تعديلات عليه.

خطة البحث.

للوصول إلى تحقيق هذين الهدفين قمت بتقسيم هذه الأطروحة إلى ثلاثــة أبــواب و خاتمــة. وطأت لموضــوع الانتخابات في **الباب الأول** من خلال بيــان الحاجة إلى التعبيــر عن الإرادة

1- دروس في السياسة الشرعية، د. محمد الأمين بلغيث، منشورات بغدادي، الجزائر، 1999، ص: 11.

2- حصلت به على درجة الماجستير، و عنوانه الكامل: الإجماع السكوتي: حجيته و علاقته بحرية التعبير. و من الباحثين الــذين ربطوا بين الإجماع و الانتخاب، باعتبارهما مظهرين لسلطة الأمة و أداة انتخابية، د. عبد الرزاق السنهوري ف كتابه: **فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م، ص: 68 و 76.**

السياسية و علاقتها بالانتخاب في فصلين؛ **الأول** يتضمن الكلام عن الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية، أما **الفصل الثاني** فهو لتعريف الانتخاب، ثم لتوضيح مكانة الانتخابات في التاريخ البشري بدء بالنظم البشرية، ثم في الدول قبل القرن 18 م، ثم في الزمن المعاصر. كل ذلك بشكل موجز يفي بغرض هذا البحث من المقارنة أحيانا. و في هذا الفصل نفسه أوردت مواقف أُعمل فيها الانتخاب زمن الرسول - صلى الله عليه و سلم - و في عهد الراشدين، ثم في الخلافة الأموية، العباسية و العثمانية. و قد ركزت على عهد النبي و الراشدين مع مقارنة وضع الانتخاب في العالم بوضع البيعة و الشورى و الإجماع عند المسلمين، حينئذ.

في **الباب الثاني** برهنت على مشروعية الانتخابات و علاقتها بالعلوم الشرعية في فصلين: **الأول** لإثبات مشروعية الانتخابات، و **الفصل الثاني** لبيان علاقة الانتخاب بعلوم الشريعة و الآداب الإسلامية (كعلاقته بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و النصيحة، و أداء الأمانة، وغيرها).أما **الباب الثالث** فقد خصصته لجملة من المسائل الانتخابية و حكم الدين فيها، في مقارنة تفيد من جهود العقل البشري الصحيحة، و تظهر صلاح الشريعة في رد السيئ منها، و ذلك في أربعة فصول: **الأول** لشرح أشكال الانتخابات المعاصرة، مع مراقبتها في ميزان الإسلام و قواعد الحكم فيه. **الفصل الثاني** للحديث عن أهل العقد و الحل، لعلاقتهم بالأسلوب غير المباشر، فبينتُ شرائطهم و طريقة عملهم الموروثة و الحاضرة. و يتضمن هذا الفصل – أيضا – الكلام عن المنتخِبين: سنهم، جنسهم، أخلاقهم، و غير ذلك. و بعد هذا أناقش مبدأ الأكثرية و الأقلية، وأعلق على موقف الأغلبية الصامتة مبينا حكم المشاركة في الانتخابات. ثم تكلمت في **الفصل الثالث** عن المنتخَبين: ترشحهم، شروطهم، واجباتهم، حقوقهم، إضافة إلى موضوع العهدة الانتخابية. **الفصل الرابع** أفردته للحديث عن الحملات الانتخابية و مشكلة تزوير الأصوات.

أما الخاتمة فقد تضمنت **نتائج** الرسالة و **توصياتها** العلمية، و قد لخصتها في مقترح قانون انتخابات شرعي. ثم أردفتُ بالأطروحة ملخصها بالعربية و ترجمتها إلى الإنجليزية.

و الفهارس بهذه الأطروحة خمسة: فهرس للآيات القرآنية و آخر للأحاديث النبوية، و ثالث للأعلام، و فهرس رابع للمصادر و المراجع، و خامس مفصل للمواضيع.

منهج البحث.

تجسد في هذه الأطروحة تعاون مناهج البحث العلمي لإيفاء هذا الموضوع حقه: فقد استخدمت

المنهج **الوصفي** تبيانا لإشكالية البحث و حلّها، و المنهج **التاريخي** لمتابعة تطور نظرية الانتخاب. و لم يكن بمقدوري الاستغناء عن المنهج **الاستقرائي** جمعا لجزئيات متفرقة – في النظم الوضعية والشريعة الإسلامية – للوصول إلى حقائق عامة في موضوع الانتخابات. و جاء دور المنهج **الاستنباطي** عند الاستدلال لمشروعية الانتخابات بالمصادر التشريعية. و في جميع هذه المناهج كان التحليل و المقارنة حاضرين كأداتين للمنهج العلمي.

اصطلاحات الأطروحة.

يمكن إيجازها في البنود التالية:

أولا: الآيات القرآنية: اعتمدت رواية حفص. ثم كتبت الآيات بخط أندلسي مشكل.

ثانيا: الأحاديث النبوية: كُتبت هي – أيضا – بالأندلسي، مع مراعاة ما يلي:

1- تقديم ما رواه البخاري، و الاستغناء به عن غيره؛ ثم مسلم.

2- ثم أصحاب السنن الأربعة مع التحقق من سند الحديث في **مجمع الزوائد** للهيثمي، ثم **جامع الأصول** لابن الأثير، ثم تصحيحات الألباني و المعاصرين.

ثالثا: التراجم: كانت وفق الطريقة التالية:

1- اجتهدت في الترجمة لكل من له قول مؤثر في الموضوع الانتخابي.

2- لم أترجم للصحابة المشهورين كأبي بكر و عمر، و لا لعلماء الأمة الذين انتشر العلم بهم كالغزالي و ابن تيمية من القدماء و القرضاوي و البوطي من المعاصرين.

3- اكتفيت في الترجمة بما لا بد منه في الموضوع: مكانة المترجَم له العلمية، زمانه، آثاره...الخ، و ذلك منعا لتطويل الرسالة بما لا حاجة لها فيه، أما مظان التفصيل ففي كتب التراجم.

4- العودة إلى كتاب الإصابة لابن حجر في تراجم الصحابة.

5- أما غير الصحابة فالمصدر الأول هو سير أعلام النبلاء للذهبي، ثم وفيات الأعيان لابن خلّكان، ثم الأعلام للزركلي، ثم منجد الأعلام لدار المشرق.

6- رجعت إلى كتب طبقات الفقهاء في تراجمهم، كطبقات الشيرازي، أو الفتح المبين في طبقات الأصوليين لمصطفى المراغي، أو معجم أعلام الإباضية، فإن لم أعثر فيها رجعت إلى كتب التراجم العامة.

7- رُتب الأعلام في فهرسهم حسب بحسب ما اشتهروا به، مع عدم اعتبار " أل " التعريف، و كلمات: أبو، أم، ابن، بنت.

رابعا: التأريخ: جرى ضبط تواريخ الحوادث كما يلي:

1-استعملت التأريخ الهجري وحده من بداية الإسلام إلى سقوط الدولة العباسية(656هـ)، و قد استخدم الميلادي إذا وجد داع إليه.

2- فمتى ذكرت رقما بعد حدث فهو سنة وقوعه بالهجري، و بعد اسم شخص فهو سنة وفاته بالهجري أيضا، دون إرفاقه – غالبا – بحرف " هـ ".

3- فيما عدا هذا فالميلادي هو المستعمل، و الحالات الخاصة مبينة.

خامسا: الأرقام: التزمت كتابتها بالحروف أولا، إلا سنوات الأحداث و الأرقام المتعلقة بنسب تصويت و نحوها.

سادسا: مناقشة الآراء و الترجيح: أثبتُ ما بدا لي ضروريا و تيسر لي فيه رأي، و قد أستغني عنهما إذا كان القول العلمي واضحا لا يتطلب تعليقا. و في الغالب أوجز ترجيحا في خلاصة الفصل.

سابعا: الخلاصات الجزئية: إن تفاصيل الأطروحة الكثيرة دعتني إلى تلخيص المطالب، المباحث، الفصول و الأبواب. و قد أهملت تلخيص بعض المطالب و المباحث، خاصة في الباب الثالث، لقلة تشعبها، و اكتفاء بخلاصة الفصل ثم الباب.

ثامنا: المصطلحات:

1-استخدمت مصطلح " الاختيار" للدلالة على اختيار الحاكم، كما استعمله أبو الحسن الماوردي (450) و أبو يعلى الفراء (458).

2- استعملت كلمة " الانتخاب " للدلالة على اختيار الحاكم، مع أنها لم تستخدم في الموروث الشرعي و التاريخي الإسلامي، و ذلك للمبررات الآتية:

أ- إن وضوح البحث يقتضي وضوح كلماته و مصطلحاته.

ب- لا يمنع من استعمال مصطلح " الانتخاب " نهي شرعي و لا استدلال عقلي. فالمقصود من كلمة "الانتخاب" ، منذ انتشار استعمالها في القرن 18م، هو الاختيار الحر للسلطة السياسية، في مواجهة نظم الوراثة و الوصول إلى الحكم بالتغلب العسكري[1]. فمعناها – إذا – هو المعنى نفسه المحقق في بيعة الخلفاء الراشدين،

1- سأبين ذلك في مبحث **تاريخ الانتخابات** ضمن الباب الأول من هذه الأطروحة. أما التعريف الحالي للانتخاب، في القانون الدستوري، فمن أحسن ما قيل فيه أنه " **نمط لأيلولة السلطة، يرتكز على اختيار يجري بواسطة تصويت أو اقتراع** ": **المعجم الدستوري، أ. دوماهيل، إ. ميني، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1996.**

كما سأبينه: اختيار حر لا علاقة له بسلطة موروثة أو مفروضة. و إذا كان معناها هو هذا فما المانع من استخدامها وهي ليست سوى اصطلاح لا علاقة له بالعقائد؟ ولطالما استعمل المسلمون مصطلحات كثيرة سلمت من التلبس بعقائد أصحابها: فاستخدموا مصطلح "الديوان"، و أصلها فارسي، لكنها كلمة " تقنية لا ارتباط لها بالمجوسية. بل استمروا يستعملون الدنانير الرومية نصف قرن، مع أنها تحمل صور أباطرة الرومان الدينين، غير أنها لا تفرض تبجيلهم، بل مجرد استغلالها لما أُعدت له، حتى غيرها عبد الملك بن مروان.

ج- أما مفهوم الانتخاب فأبعد عن المراء: فالمعنى المباشر لكلمة الانتخاب، كما أشرت، هو الاختيار الذي ينأى عن الوراثة و التغلب، و هذا متحقق - بلا خلاف - في مبايعة الراشدين. أما وسائل ممارسة هذا الحق فلا يصح أن تصير موضع خلاف بين الفقهاء و القانونيين: فوسيلة الانتخاب في السابق هي البيعة **مصافحة باليد**، ثم استُعملت **الصناديق و أوراق الاقتراع** عوضا عن المصافحة للدلالة على الاختيار الحر للحاكم، و بعض الدول شرعت - منذ سنوات - في تعويض الصناديق و الأوراق **بالتصويت الإلكتروني**[1]، و لسنا ندري ما ستطلع به علينا الأساليب الرقمية و غيرها من وسائل لتحقيق الانتخاب في المستقبل، غير أني واثق أن أية وسيلة، متى كانت محققة الاختيار الحر، ستبقى أداة للانتخاب لا أكثر، ويصح استعمالها - عقلا - للدلالة على جوهر هذا الأمر: **الاختيار. إلا أن يجادَل في مشروعية الاختيار السياسي الحر، و هذا ما تسعى هذه الرسالة للفصل فيه**[2].

3- في الجانب الشكلي(الخط): ما يكتب بخط غليظ يدل على أهميته الخاصة، أو على كونه سيصير مطلبا يفصَّل ضمن مبحث، أو فرعا ضمن مطلب.

1- راجع الصفحة الأولى من المقدمة (الهامش).

2- للأستاذ العقاد(1964م) - رحمه الله- كلمة حسنة في هذا الموضوع: فقد قال - في حديثه عن الديمقراطية في الإسلام - : " ... و من المؤرخين الذين كتبوا في تاريخ الإسلام السياسي من نظر إلى العرَض و ترك الجوهر، فأشاروا إلى بيعة الخلفاء الراشدين و قالوا إنها لم تجر على القواعد الديمقراطية، يعنُون أنها لم تجر باقتراع في صناديق انتخاب، و كانت هذه الملاحظة منهم مثَلا في النظر السطحي وتقديم القشور على اللباب، لأن المهم هو نتيجة المبايعة وليس هو إجراء المبايعة الواحدة التي تقع فيها المبايعة الشفوية موقع الصناديق الموزعة في أنحاء البلاد، وإنما الوجه في النظر إلى المبايعة أن يسأل السائل: ماذا كانت الصناديق و الأوراق بالغة بالمبايعة فوق ما بلغته من الرضا؟ ...": **المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد (كتاب: الديمقراطية في الإسلام)، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974: 455/5.**

عاشرا: المصادر و المراجع: راعيتُ فيها ما يلي:

1- تقديم استعمال المصدر أو المرجع متى كان متخصصا في فنه، مقدَّما فيه، مستوعبا لزمانه و محققا(سأرجع إلى تقييمها في بعد هذه الاصطلاحات).

2- الرجوع إلى أمهات المصادر، و نقلت أقوال المذاهب من كتب أهلها.

3- إذا استعملت المصدر أو المرجع أول مرة ذكرت سائر معلومات النشر التي تخصه، ثم رمزت إليه بعد ذلك بمصدر سابق، أو مرجع سابق.

4-اعتمدت على الكتب التراثية: التفسير، الحديث، العقائد، الأحكام السلطانية، الفقه، الأصول، التاريخ و السيرة، مراعيا أهل التحقيق فيها كابن كثير و ابن تيمية والفخر الرازي و غيرهم. و عدت – في المصادر القانونية – إلى المعاجم والموسوعات، و بعض المؤلفات الدستورية المشهود لأحابها بالمهارة في فنهم، مثل الأستاذ أندريه هوريو(فرنسا)، د. كمال الغالي(جامعة دمشق)، و غيرهما. كما أفدت من الدراسات الإسلامية المعاصرة التي عقدت مقارنات بين النظامين الإسلامي و الوضعي في شأن الحكم و الدولة، كما سأبين ف تقييم المصادر والمراجع. و قد وجدت نفسي ملزما بالاعتماد على مجموعة من مواقع الانترنت المحترمة علميا، كموقع الجزيرة. نت، أو موقع islamonline ، وبعض مواقع إدارات الانتخابات أو الهيئات السياسية، ذلك أن هذه المؤسسات جميعها تحيل إلى مواقعها إذا طلبتُ منها وثائق رسمية تخص قوانين الانتخاب، أو بعض إحصاءات التصويت، و غير ذلك. ثم إن أغلب المعلومات الانتخابية تتجدد، ما يجعل المواقع المحترمة مصدرا للمعلومة.

تقييم المصادر و المراجع.

إن المصادر و المراجع التي ناقشت هذا الموضوع بتخصص وتوسع نادرة، إن لم تكن منعدمة، و يمكن أن أقيم المصنفات التي رجعت إليها في البنود التالية:

1- المصادر السلطانية: ككتاب " **الأحكام السلطانية** " **للماوردي**، و مثله **للفراء**،: رغم أنها متخصصة في شؤون الحكم إلا أنها لا تحوي تفاصيل كافية تخص صيغة اختيار الحاكم، حيث تكتفي بالإشارة إلى أن إمام المسلمين يختاره أهل الحل و العقد، أو يستخلفه من قبله،

و لا تزيد على ذلك غالبا.(و لعل تعطل نظام اختيار الحاكم – في زمن تأليف هذه الكتب – قد حال دون الحاجة إلى بحوث و تفاصيل جديدة).

2- كتب العقائد و الملل و الردود: كغياث الأمم للجويني(478)، و الرد على الباطنية لأبي حامد الغزالي، و منهاج السنة النبوية لابن تيمية، و غيرها: ففي سياق الرد على المخالف أوردت هذه المصنفات تفاصيل مفيدة في موضوعي، كدراسة حالة انقسام الناس بين مرشحين للخلافة، كما عند الجويني، أو عدم الاكتفاء ببيعة خاصة الناس، و حق سائر الأمة في نصب الحاكم، و غير ذلك مما سيأتي تفصيله في مباحث هذه الأطروحة. وإجمالا فكتب الردود العقدية أفضل من الكتب السلطانية في موضوع اختيار السلطة(الانتخاب).

3- كتب معاصرة في النظام السياسي الإسلامي: أكثرها لم يناقش حكم الانتخابات أو تفاصيلها، اكتفاء بحق الأمة في اختيار ما يحقق شوراها، أو حكما عاما بإباحتها. و لما رأيت عنوان كتاب: **البيعة في الإسلام** (نُشر بالمغرب الشقيق في ثلاثة مجلدات ضخمة)، رجوتُ أن أعثر فيه على أحكام تفصيلية للبيعة المعاصرة، لكن رجائي لم يتحقق.

4- كتاب " الشورى في الإسلام ": هو موسوعة في الشورى أعدها **المجمع الملكي الأردني لبحوث الحضارة الإسلامية**، و استكتب فيها كثيرا من علماء العصر، فجاءت معلومات الكتاب موثقة مفيدة، و إن كانت تفاصيله في موضوع الانتخابات غير كافية، و لعل جهدا مماثلا للبحث في صيغ الانتخابات و حكمها – في الإسلام – يتم المجهود الأول و يكون مأجورا مشكورا.

5- كتابات الشيخ رشيد رضا: اجتهد - رحمه الله- في دعوة الأمة إلى النظم الانتخابية التي تحقق الشورى، و سعى في ضبط هذه النظم بما يجعلها في ثوب مقبول شرعا. تفسيره (تفسير القرآن الحكيم، أو **تفسير المنار**) و كتاب **الخلافة** يتضمنان فوائد مهمة حول الانتخابات.

6- مصنفات الأستاذ أبي الأعلى المودودي: من أفضل ما كتب في تنظيم الانتخابات في المجتمع المسلم المعاصر، خاصة في كتابيه: **الخلافة و الملك**، و **نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور**. ففيهما أصل بعض المسائل الانتخابية كطريقة تشكيل مجلس أهل الحل و العقد بالانتخاب الصحيح، و حظر الحملة الانتخابية، و غير ذلك.

7- الأستاذ مالك بن نبي: رغم قلة ما كتب في موضوع الانتخاب و الديمقراطية في الإسلام، فإن كلامه عميق مفيد، يربط بين نظرية الانتخاب و العقيدة بشكل لم يسبق إليه. و لقد رجوتُ لو أنه قدم نظرية ديمقراطية شاملة، إذا ما كان ليجارى.

8- الأستاذ العقاد: كتاباته ممتازة، يحلل كل صغيرة و كبيرة، كأنه يكتب الآن رغم مضي نصف قرن على أكثر كتبه. و قد استفدت من مصنفاته الذكية كثيرا، خاصة كتاب **الديمقراطية في الإسلام** (ضمن مجموعة إسلامياته الكاملة)، و فيه يفصل سبق الإسلام إلى النظم الديمقراطية، و منها الانتخاب في أفضل صوره. و يحلل مبايعات الخلفاء الراشدين بمهارة، و يناقش مسألة السيادة بين النظم الوضعية و الإسلام بوضوح، و غير ذلك. و كتابه **عبقرية عمر** حافل بما يصلح للاستدلال منه على واجبات المنتخَب.

9- د. فتحي الدريني: تأصيله للحقوق السياسية، و منها حق الانتخاب، أفاد في اعتبار الحاكم منتخَبا وفق عقد سياسي بين المواطنين و الحاكم. و وجد أساس حق الانتخاب في نظرية **الشورى السياسية** التي صاغها في كتابه **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم.**

10- د. يوسف القرضاوي: هو من علماء العصر القليلين الذين كتبوا – بامتياز- في هذا الموضوع، و في صراحة تبحث و تجتهد للإجابة عن الأسئلة التي تشغل بال الناس والباحثين في الشأن السياسي و الانتخابي، مع تأصيل واف مطمئن. و كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** ضم بحوثا مهمة في الانتخابات المعاصرة، و اجتهادا في تأصيلها، كمشروعية الانتخاب، وحكم المشاركة فيه، و شروط المنتخِب و المنتخَب، و الأكثرية، و العهدة الانتخابية، و ترشيح غير المسلمين في البلاد الإسلامية، و غير ذلك.

11- د. عبد الكريم زيدان: رغم صغر حجم كتابه **الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية** فإنه أفاد به و أجاد في مسائل انتخابية معاصرة مهمة: كأدلة حق الفرد في الانتخاب، ومشروعية الانتخاب المباشر و غير المباشر، و ضوابط في الحملة الانتخابية، و الاحتياط – قانونيا –حتى يُخرج الانتخاب من يستحق عضوية مجلس أهل العقد و الحل، و غير ذلك.

12- الشيخ فتحي يكَن: كتابه **أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان**، و هو في ثلاثة (3) أجزاء، خلاصة تجربة انتخابية و تمثيلية تجتهد في الاعتصام بالضوابط

الشرعية. و فيه نصائح للمنتخَب المؤمن، و طرق عمل مقترحة، و تأصيل شرعي لــبعض القضايا الانتخابية.

13- بعض مواقع الأنترنت: كموقع الجزيــرة نــت، أو موقــع islamonline، أو islamweb وغيرها، و التي تساعد، بجديتها و مستواها الراقي، على الحصول على مقالات حديثة حــول مشروعية الانتخابات، أو ضوابط المشاركة في الاقتراع، أو مكافحة التزوير، أو الرد على من يحرمون الانتخابات و غير ذلك.

الصعوبات.

لقد كانت معالجة هذا الموضوع صعبة، ككل بحث علمي، غير أن ضآلة الدراسات التي تعتني **بتفاصيل** النظام السياسي الإسلامي قد زادت في حواجز أخرى في طريق أهداف هذه الأطروحة.

لكن رجاء المثوبة من الله - تبارك و تعالى - قد ذلل سائر العوائق، و مضيت في عملي مــساهمة في تأصيل ظاهرة الانتخابات التي اتسع العمل بها و لم يتعمق درسها. و مع إقــراري بــأن هــذا العمل لن يحيط بموضوع الانتخابات في الميزان الشرعي فإني لأرجو أن يوجِد فرصة لإثرائـــه. والله الموفق.

الباب الأول:
الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية و علاقته بالانتخاب.

الفصل الأول: الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية .

الفصل الثاني: الانتخابات: تعريفها و تاريخها .

الفصل الأول: الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية.

المبحث الأول: تعريف التعبير عن الإرادة السياسية.

المبحث الثاني: حاجة الإنسان إلى التعبير عن إرادته السياسية.

المبحث الثالث: وسائل التعبير عن الإرادة السياسية.

المبحث الأول: تعريف التعبير عن الإرادة السياسية.

تمهيد: إن المقصود من تفاصيل هذا المبحث الأول هو بيان أمرين:

الأول: إظهار العلاقة الوطيدة بين مصطلحيْ "التعبير" و "الإرادة" من جهة، و مواقف سياسية هامة تطرقتْ إليها رسالتي هذه من جهة أخرى؛ و لعل أبرز الأمثلة على ذلك العلاقة بين "التعبير" في معناه اللغوي و الاصطلاحي، و بين موقف "الأغلبية الصامتة"، أو الفئات التي لا تشارك في الانتخابات في عالمنا الإسلامي، المعاصر بخاصة، و هو أحد مباحث الباب الثالث من هذه الأطروحة.

الأمر الثاني: البرهنة على ملاءمة إطلاق هذه المصطلحات على دلالاتها في الحياة السياسية: في النظم السياسية الوضعية و الإسلامية. و في ذلك رجاء أن أُوفَّق إلى صياغة تعاريف شرعية لبعض المصطلحات السياسية كالتعبير السياسي، الإرادة السياسية، الانتخابات و سواها، تكون من نتائج هذه الرسالة الجامعية إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: تعريف التعبير.

الفرع الأول: تعريف التعبير لغة: لا يختلف أهل العربية في كون التعبير يُطلَق على بيان ما في النفس وإظهاره؛ فقد قال ابن منظور(711):" عبَّر عما في نفسه: أعرب و بيَّن" [1]؛ و "عبَّر عن فلان: تكلم عنه"؛ و قال– أيضا– :" اللسان يعبِّر عما في الضمير، أي: يُبين" [2].

و لا تخرج معاني مادة ع – ب – ر في القواميس العربية عن الانتقال من حال إلى حال أخرى تكون الأفضل غالبا، سواء كان الفعل "**عبَر**" متعديا بنفسه أم بالحرف "عن": **فتعبير الرؤيا:** تفسيرها[3]، وهذا انتقال بها إلى الأفضل؛ و **المِعبر:** ما عُبِر به النهر من فلك أو قنطرة أوغيره[4]، وغالبا ما يكون ذلك نحو حال أفضل يؤمَّل. و هذا لا ينفي أن يعتور التعبير – أحيانا– ما يقصُر به عن حسن الأداء؛ قال شاعر:

1– لسان العرب، ابن منظور، ط2، دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، 1992، 17/9.

2– المصدر السابق: 17/9؛ القاموس المحيط، الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، 817)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، 156/2،(باب الراء، فصل العين).

3– لسان العرب: 16/9.

4– لسان العرب: 17/9؛ القاموس المحيط: 156/2؛ مختار الصحاح، الرازي (محمد بن أبي بكر، 760) ، ط معادة، مكتبة لبنان، 1999، ص:360.

مدحا و ذما و ما جاوزت وصفها   و الحق قد يعتريه سوء تعبير.

الفرع الثاني: تعريف التعبير في الاصطلاح القانوني: "التعبير هو المظهر الذي تظهر به الإرادة إلى العالم الخارجي." [1]

و قال الأستاذ عبد الرزاق السنهوري[2]:" التعبير عن الإرادة هو الإرادة الظاهرة إذا وُضعت إلى جانب الإرادة الباطنة، ففي هذا التعبير، لا في غيره، يجب أن نتلمس كل شيء" [3]. و نص - رحمه الله- على أن التعبير هو **الإفصاح** [4].

الفرع الثالث: تعريف التعبير في الاصطلاح السياسي: لم يُثمر تتبع معاجم مصطلحاتٍ سياسية عديدة بالعثور على تعريف خاص للتعبير السياسي. و الراجح أن التعريف القانوني للتعبير لا يزال متحكما في تعريفه السياسي، من منطلق أن مباحث كثيرة في العلوم السياسية لم تنفصل بعد عن العلوم القانونية، أو انفصلت منذ وقت قريب، كما يؤكد العارفون بعلم السياسة.

و لأن القانون الدستوري هو الضابط لتصرفات سياسية شتى فقد صار بالإمكان اعتماد تعريف المعجم الدستوري للتعبير، و نصه: التعبير عن الشيء هو " الإعراب عنه بإشارة أو لفظ أو صورة أو نموذج: فالألفاظ تعبر عن المعاني، و الصور تعبر عن الأشياء." [5] و هو تعريف يتضمن أغلب طرق التعبير السياسي خصوصا في الانتخابات، كرفع الأيدي التي نُبه إليه بكلمة "بإشارة"، أو اختيار صورة مرشَّح أو نموذج حزبي و غير ذلك من الوسائل التي تقصد تسهيل عملية التعبير و التخفيف على الأميين.

الفرع الرابع: تعريف التعبير في الاصطلاح الشرعي: ذكر ابن القيم أن التعبير باللفظ إخبارٌ عن الإرادة الباطنة، و إنشاءٌ للعقود و التصرفات[6].

1- وجود الإرادة و تأثير الغلط عليها في القانون المقارن، لبني مختار، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص:1.

2- هو كبير علماء القانون المدني في عصره، عبد الرزاق بن أحمد السنهوري. ولد بالإسكندرية عام 1895م. تخرج بالحقوق من القاهرة سنة 1917، ثم اختير في بعثة إلى فرنسا فحصل على الدكتوراه في القانون و الاقتصاد و السياسية عام 1926. تولى وزارة المعارف بمصر عدة مرات، و اختير عضوا بمجمع اللغة العربية سنة 1946. اضطُهد مدة فصبر. وضع قوانين مدنية كثيرة (في مصر و العراق و الكويت و غيرها). من كتبه: "أصول القانون"؛ "نظرية العقد في الفقه الإسلامي"؛ " شرح القانون المدني"...وغير ذلك. توفي عام 1971م. أنظر: **الأعلام، الزركلي، ط11، دار العلم للملايين، بيروت، 1995: 350/3.**

3- مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق السنهوري، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، لا تاريخ، 33/4.

4- المرجع السابق نفسه: 35/4.

5- المعجم الدستوري، أ. دوماهيل، إ. ميني، مرجع سابق، 1996.

6- أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، 86/3.

و الحق أن أغلب الفقهاء لم يقفوا مطولا لتعريف هذا المصطلح[1] في مفهومه العقدي أو السياسي، و لكنهم لا يصادمون تعريف الإمام ابن القيم الذي أوردته.

<u>خلاصة تعاريف التعبير:</u> المقصود بالتعبير الإظهار و الإفصاح و الإعراب عما في النفس، والانتقال بما يختلج في الصدور إلى العالم الخارجي.

<u>المطلب الثاني: تعريف الإرادة السياسية.</u>

<u>الفرع الأول: تعريف الإرادة:</u> قد وجدتُ أن من المهم لبعض مباحث هذه الرسالة تتبع تعريف الإرادة في علوم اللغة، القانون، السياسة و الفقه، مع إشارة موجزة لمكانة هذا المصطلح عند المتكلمة، على أساس العودة إليه عند الكلام في حكم المشاركة في الانتخابات، ضمن الباب الثالث.

<u>البند الأول: تعريف الإرادة لغة:</u> أراد الشيء: شاءه؛ و الإرادة: المشيئة[2].

<u>البند الثاني: تعريف الإرادة في الاصطلاح القانوني:</u> يقسم فقهاء القانون الإرادة إلى قسمين: الإرادة الباطنة و الإرادة الظاهرة.

و إذا كانت **الإرادة الظاهرة** هي التعبير عن الإرادة فإن **الإرادة الباطنة**، أو الكامنة، هي "عمل نفسي ينعقد به العزم على شيء معين" [3].

<u>البند الثالث: تعريف الإرادة في الاصطلاح السياسي:</u> و الملاحظ – هنا أيضا- أن موسوعات سياسية و معاجم دستورية عديدة لم تتعرض لتعريف الإرادة، و مبرر ذلك – في تقديري- هو الاكتفاء بتعريفها في العلوم القانونية. و برهان ذلك قول جون لوك[4]: "يسمى الاستعمال الحالي لهذه القوة(الإرادة) مشيئةً" [5]، فليست هذه المشيئة سوى العمل النفسي الذي ينعقد به العزم على شيء

1- تراجع – في هذا الشأن- الموسوعة الفقهية الصادرة بالكويت، و موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي، و غيرهما.

2- لسان العرب: 366/5؛ القاموس المحيط: 410/1 (باب الدال، فصل الراء).

3- مصادر الحق في الفقه الإسلامي: 33/4 و 34.

4- فيلسوف إنجليزي (1632-1704م). تعلم بأكسفورد ثم حاضر بها. عُرف بتحرره و آرائه التقدمية. قال عن الاختبار هو مصدر كل معرفة. زار فرنسا سنة 1675 حيث التقى بقادة العلم و الفلسفة. له كتاب "محاولة في الفهم البشري".اشتهر بآرائه السياسية أكثر من رؤاه الفلسفية. نهلت الثورة الأمريكية من آرائه، و تأثر به فولتير و روسو. له في التربية آراء و مذهب. أنظر: **المنجد في الأعلام، ط22، دار المشرق، ص: 498.** و أيضا: **الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف: شفيق غربال، دار القلم و مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر، القاهرة، 1965، ص: 1578.**

5- موسوعة لالاند، أ. لالاند، تعريب أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 2001: 1563/1

معين، كما هو في التعريف القانوني السابق للإرادة الباطنة[1].

و لا يمكن أن نغفل أن الإرادة – في معانيها السياسية- ارتبطت بالحريات و لا تزال. و يسير تعريف ديكارت[2] للإرادة في اتجاه واضح لربطها بالحرية في الميادين كلها، فقد قـال:"...تكمـن الإرادة فقط في كوننا نتصرف بحيث لا نشعـر ألبتة بأية قوة خارجية تكرهنا على تـصرفنا" [3]. وهذا ما يتأكد عندما نطالع تعريف "المشاركة السياسية" أو "الإرادة الشعبية"، و هما مـن أقـرب التعاريف و ألصقها بالإرادة السياسية، **فالمشاركة السياسية** تعرّف بأنها" المدى الذي يمارس فيه المواطنون- أنفسُهم- حقوقهم الديمقراطية للنشاط السياسي والمخولة لهم من الناحية الدستورية" [4]. أما **الإرادة الشعبية** فهي:"مصطلح سياسي يشير إلى مجموعة الخيارات التي يعبر عنها المواطنون عن طريق الانتخاب أو الاستفتاءات، أو بمعناها الأشمل يشير إلى كل رغبة لدى المواطنين يعبـر عنها أو يجسدها شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص أو حزب سياسي" [5].

البند الرابع: تعريف الإرادة في اصطلاح الفقهاء: هي القصد إلى الشيء والاتجاه إليه، ففي طلاق الكناية: إذا أراد به الطلاق وقع طلاقا. [6] و في باب الطلاق قال الباجي:" إذا قلنا إنه يُنَـوَّى فـي غير المدخول بها فإنه يحلف أنه ما أراد إلا واحدة في ألبتة" [7].

و على أساس هذا التعريف المنتشر في مصادر فقهية كثيرة فالإرادة هي النية في الاصـطلاح الشرعي؛ و إذا كان هذا هو مذهب الجمهور فإن مسلك بعض الفقهاء الشافعية التفريـق بينهمـا: فالنية هي قصد مقترن بعمل، أما الإرادة فغير مقترنة بعمل[8].

1- يرتبط كون الإرادة عملا نفسيا باطنيا بالنية في الفقه الإسلامي، و كلا هذين المفهومين له اتصال بموقف الأغلبية الصامتة في الانتخابات.

2- هو رينيه ديكارت(1590-1650م) فيلسوف، رياضي و فيزيائي فرنسي. أقام بهولندا عشرين سنة، و توفي بـستوكهولم. لـه اكتشافات رياضية و فيزيائية هامة. تقوم فلسفته على التحرر من الفلسفة التقليدية. هو صاحب مقولة:" أنا أفكر، إذا أنا موجـود". استنتج و جود الله من مجرد تصورنا لكماله الإلهي. من أشهر كتبه: "مقالة الطريقة"؛ "مبادئ الفلسفة"؛ " أهواء النفس" و غير ذلك. أنظر: **المنجد في الأعلام، مرجع سابق، ص:254.**

3- موسوعة لالاند، مرجع سابق: 1563/1.

4- معجم المصطلحات السياسية و الدولية، د.أحمد بدوي، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989، ص:110.

5- موسوعة السياسة، د.عبد الوهاب الكيالي و آخرون، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1979: 120/1.

6- بدائع الصنائع، أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني، ط1، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت: 154/3 و 155.

7- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983: 7/4.

8- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي(محمد بن أبي العباس)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993: 158/1.

(و رغم أن الشارح- هنا – قد استشكل تحقق اقتران النية بالفعل في الصوم، ولا يتحقق ذلك، فقد أجاب بأن المشروط هو اقترانها بالفعل و لو في أوله، أو أن اشتراط اقتران النية بالأفعال هو شرط غالبي ترد عليه استثناءات. و مع هذا فلا يظهر من كلام =

البند الخامس: تعريف الإرادة في اصطلاح المتكلمين: الإرادة من أكبر مباحث علم الكلام، و ليس غرضنا من التعرض لها إلا بيان حظ المسلم منها في المواقف السياسية خصوصا. و قد وجدت أن بعض الناس أنكر أن يُتحدث عن الإرادة الشعبية في مجتمع مسلم لتناقض ذلك – في رأيه– مع إرادة الله - عز و جل - [1]!

فالإرادة في علم الكلام نوعان: إرادة إلهية و إرادة إنسانية. **و الإرادة باعتبارها صفة لله - جل و علا -** قال في شرحها العلامة ابن باديس[2]:" و من صفاته تعالى الإرادة و المشيئة المطلقة في جميع الممكنات، فيختص ما شاء بما شاء، لقوله - تعالى- :((فَعَّالٌ لمَا يُريدُ)) [3]، و لقوله - تبارك و تعالى- :((وَ مَا تشاءون إلَّا أنْ يَشَاءَ الله)) [4]. و قال أبو حامد الغزالي في عظمة إرادة الله: "... فلا موجود إلا و هو مستند إلى مشيئته و صادر عن إرادته، فهو المبدئ المعيد فعال لما يريد" [5]. وقال أبو جعفر الطحاوي في بيان معنى صفة الإرادة عند أهل السنة والجماعة:" و لا يكون إلا ما يريد"، و قال أيضا: "ومشيئته عز وجل تنفذ لا مشيئة العباد، إلا ما شاء لهم، وما لم يشأ لم يكن" [6].

أما إرادة الإنسان – عند سلف الأمة الصالحين– فهي إرادة في المستوى الإنساني، إرادة تحت إرادة الله و مشيئة لا يخرج بها عن مشيئة الله [7]. و ما التكاليف الشرعية إلا أمارة على هذه الحقيقة؛ و مثال ذلك قول ربنا - تبارك و تعالى-:((يَا أيُّهَا الذينَ آمَنُوا ارْكَعُوا و اسْجُدُوا واعْبُدُوا رَبَّكُمْ و افْعَلُوا الخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)) [8] . فجميع هذه الأوامر الإلهية تثبت وجود إرادة إنسانية –جماعية أو فردية – خاضعة لإرادة الله - عز وجل -.

= الإمام الشافعي - رحمه الله- أنه يفرق بين الإرادة و النية، فقد قال في فصل **الكلام الذي يقع به الطلاق و لا يقع** :" فإن أراد بقوله أنت خلية أو برية الطلاق فهي طالق، و إن لم يرد الطلاق فليس بطلاق." أنظر: **الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ: 197/5.**

1– أنظر مقال السيد مختاري عبد الناصر(عضو تيار الاتجاه الحضاري بالجزائر) في رده على من قال: "... و هل للشعب طموح و هل للأمة إرادة مع إرادة الله؟ " و هذا كلام من أحاط به جهل عميق منعه من التفريق بين الإرادة الشعبية كمصطلح سياسي حديث و بين مفهوم الإرادة الإلهية كما هو في بحوث العقيدة الإسلامية: راجع **جريدة الشروق اليومي، عدد:956، بتاريخ 2003/12/23م، ص:6 و 7.** و لنا عودة إلى هذا المقال عند كلامنا في مشروعية الانتخابات في الإسلام، ضمن الباب الثاني.

2– العقائد الإسلامية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ط1، دار البعث، قسنطينة، 1985، ص:66.

3– البروج: 16.

4– التكوير: 29.

5– قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1985، ص: 179.

6– العقيدة الطحاوية، ط1، دار الإمام مالك، الجزائر، 2002، ص: 12 و 15.

7– العقائد الإسلامية، لابن باديس، مرجع سابق، ص:78.

8– الحج: 77.

و الشواهد من مثل هذه الآية كثيرة، و هي تدفع كلام من يريد المراء في هذه الحقائق العقدية التي أقرتها النصوص الشرعية و تلقتها الأمة بالقبول. و سنرجع إلى هذا الموضوع لمزيد من التحليل - بإذن الله - في الباب الثاني عندما أتكلم في مشروعية التعبير عن الإرادة الشعبية للمجتمع المسلم بطريقة الانتخابات.

الفرع الثاني: تعريف السياسة:

البند الأول: تعريف السياسة لغة: القيام على الشيء بما يصلحه؛ و السَّوْس: الرياسة، و ساس الأمر سوْسا إذا قام به، قال شاعر: سادة قادة لكل جميع ساسة للرجال يوم القتال[1].

و سوَّسه قومه: جعلوه يسوسهم، ملكوه أمرهم[2]؛ و سُست الرعية سياسة: أمرتها و نهيتها[3].

فالسياسة – في كلام العرب– فِعْل من يتقدم غيره لرعاية شأنٍ أو إصلاح أمرٍ، فيصلح إطلاقها على الأعمال الخاصة، لكن أكثر استعمالها هو في الأمور العامة و القضايا التي تهم جماعة الناس، كم ترشد إليه قواميس العربية و معاجمها.

البند الثاني: تعريف السياسة في اصطلاح الفقهاء: للسياسة في عرف الفقهاء معنيان: معنًى عام و آخر خاص[4]. و إن المتتبع للمصنفات في الفقه العام، في المذاهب كلها، لَيجد اهتماما واضحا بهذين المعنيين كليهما، و يتعاظم هذا الاهتمام في كتب السياسة الشرعية و الأحكام السلطانية.

فالسياسة – في معناها العام– عند الفقهاء الحنفية هي" استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة، في ظاهرهم و باطنه، ومن السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير و من العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير" [5]. فهو تعريف مرتبط بالعقيدة الإسلامية يرى في السياسة قيادة للخلق بهدْي الله، و سلوكا منضبطا بنصوص الشريعة و إرادة الوحي الرباني إلى الأنبياء و الرسل، و هو منهج كُلِّف الحكام و العلماء أن يلزموه شرعا: كلٌّ ضمن اختصاصه. و شيخ الإسلام ابن تيمية في تفسيره لآية الأمراء كما يسميها، و هي الآية الثامنة و الخمسون من سورة النساء حيث قول الله - عز وجل -: ((إنَّ اللهَ يَأمركُمْ أنْ تُؤَدُّوا الأمَانَاتِ إلى أهْلِهَا و إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ

1– لسان العرب: 429/6.

2– المصدر السابق: 429/6.

3– القاموس المحيط: 350/2.

4– رد المحتار إلى الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، ط2، دار الفكر، بيروت، 1966: 15/4.

5– المصدر السابق: 15/4.

أَنْ تَحْكُمُــوا بِالعَــدْلِ))، يؤكد - رحمه الله - هذا الارتباط بين الإيمان و العمل الــسياسي بقولـــه إن أداء الأمانات إلى أهلها و الحكم بالعدل هما جماع السياسية العادلة[1]. و رئاسة الأمـــة إنمـــا هـــو لسياستها إلى الخيرات كما ثبت عن ابن العربي المالكي - رحمه الله [2].

أما المصنفات السلطانية فترسخ وظيفة السياسة كزعامة للأمة من دون أن تُغفــل الــضوابط الشرعية، فهي عند الماوردي" سياسة الرعية و تدبير المصالح" [3]، و هي " الرياسة... و تــصفح الأحوال و مشارفة الأمور" [4]. و في خطبة كتابه: " الأحكام السلطانية" يبين – بجلاء– أن السياسة في الإسلام هي زعامة الأمة و قيادتها وفاقــا لأحكام دين الإسلام، و عبارته:"... فإن الله - جل وعز - ندب للأمة زعيما خلف به النبوة و حاط به الأمة و فوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع" [5]. فهذه هي السياسة بمعناها العام: **سياسة شرعية،** رئاسة للأمة وتدبير لمصالحها من دون الانزلاق إلى المحرمات بذريعة الظروف المستجدة أو لتحقيق مآرب خاصـــة، وبعــضها خالية عن الدليل الشرعي.

أما **<u>السياسة في معناها الخاص</u>** فقد عرفها ابن عابدين بأنها " تغليظ جناية لها حكــم شــرعي حسما لمادة النزاع" [6]. فقصرها - رحمه الله- على الفقه العقابي، فيما يتسع استعمالها من لدن فقهاء آخرين: فها هو الماوردي يعتبر زيادة أمير الجيش في رواتب الجند – من دون أن يراجع الخليفة لظرف مستعجل– " ...من أمور السياسة الموكولة إلى اجتهاده" [7]. و في كتاب ابن القيم " الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" يقصد - رحمه الله - بمصطلحيْ "السياســـة" و "السياسة الشرعية" معنى السياسة الخاص؛ و ذكر من القضايـــا المحكــوم فيها بالسياسة – بمعناها الخاص– اعتبـــار عمر - رضي الله عنه - الطلاق الثلاث (في لفظ واحد) طلاقا ثالثا بائنـــا. ومنها تحريق عثمـــان للمصاحف و غير ذلك من المأثــورات عـــن السلف[8]. لأجل هـــذا استحسنت تعريف الســـادة الفقهـــاء في

1- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية، ابن تيمية، ضبط: محمد العطار، دار الفكر، بيروت، 2002، ص: 22.

2- أحكام القرآن، ابن العربي (أبو بكر، المالكي)، ط3، دار الفكر، دمشق، 1972، ص: 1006 و 1007(المجلد الثاني).

3- الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1996، ص: 12.

4- المصدر السابق، ص: 15، 30، 151 و غيرها.

5- نفسه، ص: 11.

6- حاشية ابن عابدين، مصدر سابق: 15/4.

7- الأحكام السلطانية، ص: 54.

8- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم(محمد بن أبي بكر)، مطبعة المدني، القاهرة، لا تاريخ، ص: 18، 19 و 20.

الموسوعة الفقهيـــة، بإشراف دولـــة الكويت، لما قالوا إن السياســـة الشرعية، في معناها الخاص، هي:" فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها و إن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي" [1]. و لا يفهم من هذا التعريف التهرب من الضوابط الشرعية عند الحكم بالسياسة الشرعية في معناهــا الخــاص، فالواقعة – التي لم يرد فيها دليل جزئي و رأى اجتهاد الحاكم أن تُساس– ينبغي أن تنضبط بـــدليل إجمالي. و لقد كان الإمام ابن العربي حريصا على تأكيد هذه الحقيقة لما انتصر لقرار الخليفة أبي بكر في محاربة المرتدين: فهو سياسة شرعية لم يرد دليل جزئي يحكمها، و لكنها مـــستندة إلـــى الدليل الإجمالي الوارد في قوله - عز وجل - :((فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ)) [2]، و ما ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- :((أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنْ قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَ حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ)) [3].

فتبين أن السياسة في الإسلام – في معنييها العام و الخاص– لا تخـــرج عـــن أدلـــة الـــشرع الحنيف، و ما لم يرد فيه منها دليل جزئي فهو محكوم بالأدلة الشرعية الإجمالية؛ و هذا موضـــع يضبط في هذه الرسالة مواقف شتى في التعبير عن الإرادة السياسية في الإسلام.

البند الثالث: تعريف السياسة في العلوم السياسية الوضعية: تزدحم الموسوعات السياسية بتعريفات كثيرة لمصطلح "السياسة"، بدء بتعريف أرسطو – الذي يُعد رائد علم السياسة الوضعي– و حـــوار فلاسفة اليونان في هذا الشأن، ثم آراء مفكري عهود النهضة الأوروبية الحديثة، و بعـــضها جـــنح بتعريف السياسة إلى منحىً ساخر [4]، و لا يُنتظر إلا أن تـــزداد التعريفـــات التـــي تخـــص هـــذا المصطلح، و ما ذاك إلا لكون السياسة "هي مركز الحياة العامة للمجتمعات" [5].

فمن التعريفات التي جمعت أكثر ما في غيرها، في بيان ماهية السياسة، القـــول بأنهـــا:" فـــن ممارسة القيادة والحكم و علم السلطة أو الدولة و أوجه العلاقة بين الحاكم والمحكـــوم" [6].غير أن

1- الموسوعة الفقهية، لجنة من خبراء الشريعة بإشراف و نشر وزارة الأوقاف الكويتية، ط5، 1983: 297/25.

2- التوبة: 11.

3- صحيح البخاري، ضبط: د. مصطفى البغا، موفم للنشر و دار الهدى، الجزائر، 1992، حديث رقم: 1335، ص: 506، ج 2.

4- مثل موقف دزرائيلي (الفيلسوف و السياسي البريطاني اليهودي: 1804– 1881م) : **موســـوعة الـــسياسة، مرجـــع ســـابق: 362/1.**

5- المرجع السابق: 362/1.

6- نفسه: 362/1.

تعريف أرسطو يبدو محيطا– أكثر من غيره – بمعنى السياسة و وظائفها:" السياسة هي علم السيادة و سيدة العلوم" [1]؛ "فهي سيدة لأنها تُعنى بالمسائل الحيوية و التنسيق بين المطالب غير المتناهية و بين الموارد المتناهية، و لحفظ السلم و تحديد حقوق المواطن و توزيع الثروة و تحديد وجهة الثقافة ببيان الوسائل و الخيارات" [2]. فهذا التعريف يظهر الحقل العلمي الذي تبحث فيه مسألة السيادة و الحكم، ثم إنه يؤكد على سلطان السياسة و السياسيين على سائر العلوم الأخرى المديرة للنظم الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و غيرها. و لهذا شرط أرسطو – بعقله الذكي– " إيجاد علم السياسة لأن ذلك شرط من شروط إصلاح النظم" [3].

إن إناطة هذه المهام بالسياسة – في فكر أرسطو– تجعله قريبا من تعريفها الشرعي كما أثبته الماوردي بوصفها تضمن " سياسة الرعية و تدبير المصالح" [4]، و أن من مسؤوليات القائم بها "الرياسة... و تصفح الأحوال و مشارفة الأمور" [5]؛ هذا من جهة، و من جهة أخرى – و بنصه على وظائف علم السياسة و إصلاحها أحوال النظم الإنسانية – يصلح هذا التعريف الأرسطي ليصير مدخلا يبين – بإيجاز – حاجة الإنسان للتعبير عن إرادته السياسية في النظم الوضعية.

__خلاصة تعريف الإرادة السياسية:__

__1– تعريف الإرادة السياسية في علم السياسة الوضعية:__ إن ما أثبتناه في هذا المبحث لا يرى بأسا باعتبار تعريف "الإرادة الشعبية" دالا على معنى "الإرادة السياسية". و مع أن هذا يُعدم إرادة الفرد الكائنة في مصطلح "الإرادة السياسية" – لأن "الإرادة الشعبية" تفترض إرادة جماعية[6] – فإن الدساتير المعاصرة قد قننت أن يعبَّر عن الإرادة السياسية الفردية ضمن الإرادة السياسية الشعبية حتى تصل إلى غاياتها، كما سنثبته عندما نناقش صيغ التصويت بالأغلبية، في الباب الثالث.

__1– تعريف الإرادة السياسية في علم السياسة الشرعية:__ ليس من التقوى – و لا من أمانة العلم– الحديث عن تعريف للإرادة السياسية في الإسلام، فالبحوث السياسية الإسلامية في هذا الموضوع تكاد تنعدم، و بحثنا هذا لا يزال في بداياته، و إني لأرجو أن يوفقني الله -تبارك وتعالى- إلى

1– نفسه: 363/1.

2– نفسه: 363/1.

3– نفسه: 363/1 و 364.

4– الأحكام السلطانية، ص: 15.

5– المصدر السابق، ص: 30.

6– أنظر ص: 6 من هذه الرسالة.

صياغة تعريف لهذا المصطلح – و ما يرتبط به– في نتائج هذه الأطروحة.

المبحث الثاني: حاجة الإنسان إلى التعبير عن إرادته السياسية.

المطلب الأول: حاجة الإنسان إلى التعبير عن إرادته السياسية في النظم الوضعية.

تمهيد: يتضمن هذا المطلب شرحا موجزا لحالة التعبير عن الإرادة السياسية و الحاجة إليه في مراحل التاريخ البشري، يوم كانت الاجتهادات الشخصية هي المديرة للشؤون السياسية.

الفرع الأول: التعبير عن الإرادة السياسية و الحاجة إليه في التاريخ القديم(قبل سقوط روما سنة476 م): إن ميل الناس إلى الحياة الجماعية[1] يجعلهم في حاجة إلى التعبير عن إرادتهم السياسية. و لكن هذا الميل إلى الاجتماع لم يجرِّد الإنسان من كونه "رئيسا بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له" [2]، و من وصفه بأنه "غير مفطور على الانقياد" فأصبح وجود سلطة – آمرة ناهية – أمرا محتوما. و يتبع الإقرار بوجود هذه السلطة مطالبتها بالحقوق السياسية، علاوة على حقوق الملكية، العمل، الأمن و الخير العام[3]، و يبدو أن هذا شكل نشأة حاجة الإنسان إلى التعبير عن إرادته السياسية.

و تعتبر التقاليد الديمقراطية بمدن اليونان القديمة(كأثينا و اسبرطة) من النماذج الأولى التي أتيح للإنسان فيها أن يعبر عن إرادته السياسية[4]، ولقد أظهرت نظم مجالسها الثلاثة(جمعية

1– و هو ميل فطري لعله يجد برهانه في قول الله –عز وجل- :((وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ)) الذاريات: 49 ؛ و قوله -تبارك وتعالى- :((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)) الحجرات: 13. و هذه أسراب الطيور وعوالم الحيوانات في البر و البحر تحيى حياة الجماعة. و ميل الآدميين إلى الاجتماع فرضته حاجات تحصيل القوت و المعاش جماعيا، و متطلبات الدفاع و مواجهة الأعداء كما أثبت ابن خلدون: **المقدمة، ط1، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2003م، ص: 53.**

2– المصدر السابق، ص: 150.

3– قضايا الفكر السياسي: الحقوق الطبيعية، د. ملحم قربان، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1983، ص: 16 و 55.

4– إذا استثنينا الفترات التي كان الأنبياء و الرسل يسوسون فيها أممهم، و لا يظن بها إلا خيرا في شقها السياسي كما سنثبته في تاريخ الانتخابات، فإن حكم أغلب الأباطرة و الملوك – في التاريخ القديم– قد غيَّب التعبير عن الإرادات السياسية: قال الشيخ أبو الحسن الحسني الندوي - رحمه الله - إن الصينيين كانوا يسمون ملكهم الإمبراطور ابن السماء، و كانوا يقولون عنه "أنت أب الأمة و أمها "، و لما مات فمنهم من أثخن وجهه بالإبر و غير ذلك تقديسا له. أنظر كتابه القيم: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط جديدة، دار الجيل، بيروت، 1991، ص: 96.** قلتُ: فأنى للتعبير عن الإرادة السياسية أن يبقى له متسع في مثل =

الشعب، المجلس العام و مجلس القواد العشرة) تحمُّس اليونانيين القدماء للتعبير عن مواقفهم السياسية. و نشط فلاسفتهم المرموقون (سقراط، أفلاطون و أرسطو) في إثراء هذه الرغبة الإغريقية في الإسهام في الحياة السياسية بمحاوراتهم و نظرياتهم في هذا الشأن[1]؛ بل إن أفلاطون (427- 347 ق.م) قد راودته فكرة أن يصير سياسيا، و لكن ظنه خاب بعد أن قامت الثورة بأثينا[2]. و هو يرى أن الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية الفضلى تكون من المثقف، لأنه الأقدر على المعرفة، فهو - إذا - الأقدر على الحكم[3].

الفرع الثاني: التعبير عن الإرادة السياسية و الحاجة إليه في التاريخ الوسيط(476 م-1453 م):

بحلول الهيمنة الرومانية على الشرق الأوسط لم تغِب مظاهر التعبير عن الإرادة السياسية، فالمستشرق مونتغمري وات يرى أن "تعاليم يسوع الدينية الخالصة، كما تُعتبر عادة، ليست دون دلالة سياسية، و لطالما احتوى الإنجيل - في خلفيته- على وعي بحقيقة اندماج فلسطين في الإمبراطورية الرومانية" [4]. ومهما تكن دوافع هذا الكلام فإنه يثبت حضور الرغبة في الإفصاح عن الإرادة السياسية لدى بعض شعوب مستعمرات روما، و لو بصوت خافت، حذر بطشها.

الفرع الثالث: التعبير عن الإرادة السياسية و الحاجة إليه في التاريخ الحديث(1453م-1789م):

و لكن أهم بيان للحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية - في النظم الوضعية- ظهر للوجود بسطوع نجم نظريات العقد الاجتماعي على يد توماس هوبز، لوك و جون جاك روسو[5]. ورغم أن هذه النظريات افتُرضَت افتراضا- حيث لم يُثبت التاريخ وقوعها- إلا أنها شكلت خلفية

= هذه الظروف؟! و مثل هذه الأخبار الموثقة منقولة - في هذا الكتاب و غيره - عن مصر الفرعونية و فارس الساسانية وغيرهما مما سنفصله عندما نتحدث عن تاريخ الانتخابات، ضمن الفصل الموالي.

1- موسوعة السياسة: 367/1.

2- علم السياسة، حسن صعب، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1977، ص: 72 و 73.

3- و كان أفلاطون أكثر صراحة عندما قال: "إنه لمن الملائم أن يأخذ الحكماء الكبار على عاتقهم سياسة المدن و إدارتها...": **تلخيص السياسة(محاورة الجمهورية لأفلاطون)، ابن رشد القرطبي، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1998، ص: 73.**

4- الفكر السياسي الإسلامي، مونتغمري وات(أستاذ اللغة العربية بجامعة أدنبرة - أيرلندا - و باحث في الإسلاميات)، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1981، ص: 42.

5- خلاصة نظريات العقد الاجتماعي افتراض حصول اتفاق بين الأفراد من جهة، و بين شخص يرأَسه الأفراد، من جهة أخرى. ثم يتنازل له الأفراد عن بعض حقوقهم رجاء حماية مصالحهم. و قد مرت هذه النظرية بثلاث مراحل: المرحلة الأولى: شكلت بداية القول بها عبْر آراء توماس هوبز(1588-1676م)، و ملخصها أن حياة الأفراد كانت فوضى و صراعات، اضطُر الأفراد معها إلى التعاقد لإنشاء الجماعة السياسية. و هذا التعاقد تم بينهم و لم يكن الحاكم طرفا فيه، و لم يرتبط تجاههم بشيء، فيما =

لنظم سياسية و قوانين دستورية كثيرة[1]. فأكدت كون الفرد أحد طرفي العقد المنشئ للدولة، وما ذاك إلا لمسيس حاجته إلى رعاية حقوقه السياسية و غيرها، فهو يتنازل عن بعضها ليُحفظ له البعض الآخر. إن آثار هذه الجهود الفكرية السياسية قد ظهرت – بجلاء- في كتابات مونتيسكيو(1681-1755م) و فولتير(1694-1778م)، ثم في مراحل الثورة الفرنسية.

تُعد هذه الثورة في – النظم السياسية الوضعية- المجال الأرحب الذي أُعلنت فيه الحاجة إلى التعبير عن الطموحات السياسية دون وجل[2] مع ختام العصر الحديث(1453-1789م). و لقد حققت الثورة الفرنسية تغييرا كبيرا في حقل التعبير السياسي، فاندفع الناس ليشاركوا في الأعمال السياسية؛ و بعد إسقاط الملكية المطلقة كانت المساهمة الشعبية واسعة – و متهورة – أحيانا، فكان من القرارات الأولى لرجال الثورة الفرنسية تشكيل الجمعية الوطنية، و هي مجلس يكون أفراد الشعب الفرنسي ممثلين فيه بأعضاء منتخَبين. بل إن الدستور الجبلي[3] قد قدس الحق في التعبير عن الرؤى السياسية إلى حد السماح بالعصيان المدني و اعتباره واجبا عند الطغيان[4]. نعم، وقعت

= الأفراد تنازلوا عن جميع حقوقهم الطبيعية، و صار هو غير مقيد بشيء. و تظهر هذه الآراء الحد الكبير الذي كان هوبز يناصر به الملكية المطلقة. المرحلة الثانية: تطورت هذه النظرية الافتراضية بفعل أفكار جون لوك(1632-1704م) الذي قال إن الناس قبل التعاقد كانوا مسامحين لا متصارعين، و كانوا سواسية مستقلين، ثم تعاقدوا مختارين على إقامة الدولة لتعمل على كفالة الحرية لهم، و قال إنها إن حادت عن مهامها وجب الثورة عليها. و كانت هذه الآراء مقدمة لإزاحة المَلكية المطلقة، و مبررات للمناداة بالديمقراطية، وقد تأثرت به الثورتان: الأمريكية و الفرنسية. المرحلة الثالثة: رسخت هذه الأفكار بآراء جون جاك روسو(1712-1778م) الذي كتب مصنفه الشهير"**العقد الاجتماعي**" بباريس سنة 1762م، و كان مما ورد فيه أن الإنسان لا هو بالخيِّر و لا هو بالشرير، و أن القوانين شُرعت لتثبيت قوة الظالم على المظلوم، و أن الناس بوسعهم الدخول في تعاقد اجتماعي لجعل السيادة للمجتمع بأسره، فلا يجوز النزول عنها لأحد بغير رضا الجماعة كلها. و لهذا اشتُهر عن روسو معارضته للنظام البرلماني، لما فيه من تنازل فردي – غير جماعي – لصالح النائب. و لقد صارت نظريات العقد الاجتماعي أساسا لثورات كثيرة و رصيدا لمناهج قانونية في تفسير جواز نظام النيابة السياسية، و في تنظيم علاقة النائب بمنتخبِيه و غير ذلك من مظاهر التعبير عن الإرادة السياسية للأفراد و الأمم: أنظر – في تعريف نظريات العقد الاجتماعي و مراحلها : **الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق: 1913/2؛ 1575/2؛ 894/1**. و راجع – أيضا- : **علم السياسة، مرجع سابق، ص: 622، 627-633.**

1- فقد تأثرت بها الثورتان: الأمريكية و الفرنسية، و أضحت ملموسة في أوائل الدساتير الديمقراطية الوضعية المعاصرة: **الموسوعة العربية الميسرة: 1575/2؛ القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أ.هوريو، ط2، الأهلية للنشر و التوزيع، بيروت، 1977: 260/2.**

2- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، مرجع سابق: 56/1.

3- صدر سنة في 1793/06/24، و تحققت فيه انتصارات جديدة لعموم الشعب، حيث وسع حجم المنتخِبين و كرس مبدأ الاستفتاء، و قد صاحبته ثغرات منعت استمراره: **المرجع السابق: 251/2 و 252.**

4- نفسه: 252/2.

ردة مؤقتة عن هذه الحقوق السياسية على عهد نابليون بونابرت[1]، لكن الأمور عادت إلى الاعتراف بحق التعبير السياسي بعد عزله سنة 1814م [2].

الفرع الرابع: التعبير عن الإرادة السياسية و الحاجة إليه في التاريخ المعاصر(1789م- إلى يومنا هذا): مع إطلالة العصر المعاصر أقرت الدساتير الوضعية لأغلب الدول بحاجة الفرد إلى التعبير عن إرادته السياسية، من خلال اعتبار حقوق الترشح للمناصب السياسية و الإدارية، و حق الانتخاب و المعارضة و غيرها؛ بل إن دولتي بلجيكا و لكسمبورغ و الدنمرك جعلت الانتخاب إجباريا[3]، و هو من أهم وسائل التعبير عن الإرادة السياسية. إن الإقرار بهذا الحق الدستوري لا يعني أن الواقع – عبر أرجاء المعمورة – قد سلم من غمط الناس احتياجهم إلى التعبير عن إراداتهم السياسية، و لكن النضال السلمي الحثيث و أبواب القضاء النزيه هي وسائل استخلاص هذا الحق المصيري و هذه الحاجة الضرورية.

و خلاصة هذا المطلب هي: أن الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية قد شهدت ازدهارا واضحا و إقرارا – بها – كبيرا في عهدين: عهد حكومات المدن الديمقراطية اليونانية، و عصر الثورة الفرنسية و ما بعدها.

المطلب الثاني: حاجة الإنسان إلى التعبير عن إرادته السياسية في الإسلام.

تمهيد: يسعى هذا المطلب إلى إظهار احترام شرعة الإسلام و أهله الصادقين للحاجة إلى التعبير عن الخيارات السياسية للأفراد، من مسلكين: *الأول:* التأكيد على كون التعبير عن الإرادة السياسية مقصدا حاجيا، إن لم يكن ضروريا. *المسلك الثاني:* إيراد نصوص شرعية ثم مواقف تاريخية تثبت هذا النهج.

الفرع الأول: التعبير عن الإرادة السياسية من مقاصد الشريعة الحاجية: يقتضي التدليل على هذا الحكم من جهتين: الأولى: بيان معنى المقاصد الحاجية. الجهة الثانية: إثبات أن التعبير عن الإرادة السياسية "حاجة" بالمفهوم المقاصدي.

1- نفسه: 257/2.

2- نفسه: 260/2.

3- النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984، ص: 346 و 347.

البند الأول: *تعريف المقاصد الحاجية:* قال أبو إسحاق الشاطبي(790 هـ): "الحاجيات معناها أنها مفتقَر إليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدي في الغالب على الحرج و المشقة بفوْت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين، على الجملة، الحرج و المشقة، و لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة" [1].

البند الثاني: *إثبات أن التعبير عن الإرادة السياسية "حاجة" بالمفهوم المقاصدي:* إن عناصر هذا التعريف الشاطبيِّ للحاجيات لتنطبق بشكل كامل على التعبير عن الإرادة السياسية، عند كل امرئ عاقل يخالط الناس[2]: فقول الشاطبي "**مفتقَر إليها من حيث التوسعة و رفع الضيق، المؤدي في الغالب على الحرج و المشقة بفوْت المطلوب**" كائن في الرغبة في التعبير عن الإرادة السياسية: فبحسن الاختيار يقع الناس في من يحكمهم رافعا عنهم الغبن الاقتصادي؛ و بجودة المعارضة و النصيحة تقوَّم مظاهر التبذير التي تضيع أموال الأمة فتدخرها لسنين العسر. إن شيوع الفقر في العالم اليوم، و منه البلاد الإسلامية ليبرهن – بجلاء– الحاجة إلى التعبير عن إرادة سياسية تخرج الناس إلى ما يوسع عليهم و يرفع عنهم الضيق الذي يحيط بهم. و ليس الاختيار والمعارضة و النصيحة إلا وسائل متينة للتعبير عن الإرادة السياسية من لدن المسلم. و قول الإمام الشاطبي:" **فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين، على الجملة، الحرج و المشقة، و لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.**" هو أمر واقع – و الله – ، فإن غياب القيادة الرشيدة – المتوصَّل إليها عبر إرادة سياسية سديدة– أدخل على المسلمين – في الماضي و الحاضر– حرجا و مشقة عظيمين. و كأني بالشاطبي قال ما قال و هو ينظر إلى حال المسلمين في زماننا هذا حيث ضيق المعايش من جهة، و رقة الرشد في التسيير – غالبا – من جهة أخرى. فإذا انضم إلى هذا تصارع الناس و تزاحمهم على حطام الدنيا صار غياب من يحسن ترتيب هذه الأمور مُدخلا على الأمة حرجا فوق الذي أورده الإمام الشاطبي : فهو يَكْبر – أحيانا– الفساد العادي إلى البلاء العام في المجال الأمني أو المالي أو العلمي(العقلي)، أو ضررا واقعا على الأعراض و النسل، وكلها من مقاصد الشريعة الضرورية[3]. وهنا أقول – مجددا – إن الاختيار والمعارضة – صيغ التعبير عن الإرادة السياسية الصادرة عن المؤمن – تصبح من الحاجيات، لأنها صارت

1– الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ: 9/2.

2– هذا حال المؤمن، و قد صح الحديث بهذا، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال: ((المُؤْمِنُ الذِّي يُخَالِطُ النَّاسَ وَ يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ أَعْظَمُ مِنَ المُؤْمِنِ الذِّي لاَ يُخَالِطُ النَّاسَ وَ لاَ يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ)) : **صحيح سنن ابن ماجة، الشيخ ناصر الدين الألباني، ط2، مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، 1987: 373/2.**

3– و قد عرفها الشاطبي بقوله إنها: "لا بد منها في قيام مصالح الدنيا والدين، بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة =

الوسيلة الأفضل – غالبا – للوصول إلى حكم رشيد فاضل يخرج العباد مما دخل عليهم من حرج و مشقة. و إذا لم يكن من السلامة العجلة بالقول إن التعبير عن الإرادة السياسية – بناء على ما سبق– يصح أن يكون من المقاصد الضرورية، فإننا لا ينبغي أن نغفل عن كون "**الحاجيات متممة للضروريات**"، كما قال الشاطبي[1]، فهذا الذي ينبغي أن تُعامَل به مسألة إرادة التعبير السياسي، لا أنها مما يمكن تأخيره كسائر الحاجيات من مثل التخفيف على المريض و المسافر في صلاتهما و صيامهما، و مثال إباحة القراض و السلم[2]، و غير ذلك؛ فهي أرفع منهما منزلة من حيث كونها توصل إلى تيسير مسائل كثيرة و تحمي أحكاما عديدة كما بيَّنا. و للكلام في هذا الموضوع تفصيل في مبحث حكم المشاركة في الانتخابات، ضمن الباب الثالث.

<u>الفرع الثاني: إثبات رعاية الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية بالنصوص الشرعية و الوقائع التاريخية:</u>

<u>*البند الأول:*</u> <u>*إثبات رعاية الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية بالنصوص الشرعية*</u>: إن حصر جميع النصوص التي تعتني بحاجة الإنسان إلى الإفصاح عن إراداته السياسية أمر عسير، فما يُظن أنه بعيد عن هذا الموضوع تكون له – من وجه – صلة به، و مثال ذلك الآيات و الأحاديث الآمرة بفعل الخير[3]: أَثَمَّ ما يمنع أن يُستدل بها على الحاجة إلى التعبير السياسي؟ و إذا قال قائل إنه يقصد بتعبيره هذا – انتخابا سديدا أو معارضة قويمة – السعي في الأرض بالخيرات، فإن كلامه لا ينبغي أن يُرد في المنهج العلمي.

= بل على فساد و تهارج و فوْت حياة، و في الأخرى[الآخرة] فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين.": **الموافقات، مصدر سابق: 7/2.** قلتُ: و من أمثلة البلاء العام الذي أصاب الأمة في أمنها(نفسها) و أموالها بسبب ضعف قيادتها السياسية ما وقع للمسلمين ببغداد عندما هاجمها المغول سنة ست و خمسين و ستمئة(656 هـ)، فمع ضعف الخليفة المستعصم بالله - رحمه الله - و لينه عاث التتار في بغداد العلم فسادا و أثخنوها تقتيلا، حتى فاق عدد القتلى ثمانمئة ألف(800000)، و حتى سالت بالدماء الميازيب، و حتى دخل كثير من الناس الآبار و قنوات الأوساخ و كمنوا أياما لا يظهرون؛ و سلب التتار الأموال العظيمة و سَبَوْا النساء الحرائر... كل ذلك وقع بسبب الهوان الذي آلت إليه الخلافة، و الفرقة التي مزقتها. و كان الخليفة - رحمه الله - كريما حليما حافظا لكتاب الله، ولكنه – كما أثبت الذهبي – لم يكن في حزم أبيه و جده و لا في علو همتهما، و قد قدمته بطانة السوء للحكم للينه و انقياده و سوء رأيه ليستبدوا بالأمور؛ فقتل بعد أن هان أمره و افترق عنه أشياعه: يُراجع في هذا الموضوع:

- **البداية و النهاية، ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، لا تاريخ: 200/13 و ما بعدها.**
- **سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413 هـ: 174/23، 175 و 183.**

1– الموافقات: 10/2.

2– المصدر السابق: 9/2.

3– كقوله - عز و جل - :((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)) **الحج:77.**

و من نماذج النصوص القرآنية الأقرب إلى احترام الحاجة إلى التعبير السياسي آيات الشورى، و منها قول المولى - تبارك و تعالى-: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))[1]، و منها قوله - عز وجل - : ((وَ تَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَ التَّقْوَى)) [2]. فالآيتان كلتاهما يُستدل بهما أن للمرء الحق العالي في أن يعبر عن رؤاه السياسية. و حديث النصيحة تأكيد ظاهر على قيمة هذه الحاجة، فقد روى تميم بن أوس الداري - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم- قال: ((الدِّينُ النَّصِيحَةُ)). قال تميم:" قلنا لمن يا رسول الله؟" قال: ((للهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِكِتَابِهِ وَ لأَئِمَةِ المُسْلِمِينَ وَ عَامَّتِهِمْ)) [3]. فهذا الحديث يجعل من دين المرء أن يكون ناصحا في الشؤون السياسية، و هو دليل جديد على قيمة الإرادة السياسية في شرعة الإسلام.

و من فهوم السلف لأثر المشاركة السياسية، المخلصة الواعية، ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية من كون ولاية الناس "من أعظم واجبات الدين" و أنها " مما ينبغي أن يُتقرَّب به إلى الله" و ما ذاك إلا لأثرها في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إقامة الشريعة، و أوضح - رحمه الله - أن الرياسة المذمومة هي التي يُراد بها العلو في الأرض و الفساد[4]. و لا جرم أن هذا يعضد القول برعاية إرادة الأفراد الصادقة للمساهمة في الحياة السياسية.

و الحاجة إلى التعبير السياسي تنبع من الغاية التي تقوم لأجلها الدولة في الإسلام، كما نبه العلامة المودودي[5]، و قد حصر هذه أهم هذه الغايات ضمن مجموعة من الآيات القرآنية، ومنها:

1- قول الله - عز وجل -:((وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الكِتَابَ وَ المِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ)) [6]، و يشير هذا النص إلى مبدأ **العدل.**

2- قوله - تبارك و تعالى-:((الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ المُنْكَرِ وَلِلهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ)) [7]، أما هذه الآية فتحدد هدف الخلافة في الأرض بإقامة الشرائع و صد المفاسد و المنكرات.

1- الشورى: 38.

2- المائدة: 2.

3- صحيح مسلم، ط3، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1978: 37/2(كتاب الإيمان).

4- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية، مصدر سابق، ص: 139-141.

5- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1966، ص: 265.

6- الحديد: 25.

7- الحج: 41.

و الفــرد المؤمن و المجتمــع المسلم – كلاهما– معنيان بالعدل و إقامة الشرائع و النهي عن المنكــرات: كحقوق لا بد منها من جهة، و كواجبات يُسأل المسلمون، كل المسلمين، عن ضياعها و التفريط فيها من جهة أخرى.

البند الثاني: إثبات رعاية الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية بالوقائع التاريخيــة: إذا نحــن تجاوزنا وقائع السيرة النبوية – لدخولها في النصوص الشرعية – فإن من أشهر الوقائع الدالة على حماية الحاجة إلى التعبير السياسي موقف الخليفة أبي بكر - رضي الله عنه- من الصحابي ســعد بــن عبادة - رضي الله عنه - الذي لم يبايع الخليفة الذي بايعه الناس: فلا سخط عليه الخليفة و لا تعــرض له بالأذى[1]. وأما الشعــار الخالد لعمر - رضي الله عنه- فكــان يقــول:" لا خير فيكم إن لم تقولوا، ولا خير فِيَّ إن لم أسمع" [2]. و كم كان ذو النوريــن عثمان - رضي الله عنه- صبّــَارا على أبي ذر - رضي الله عنه- و هو يسير في الأمصار بنظرية الزهد المالي، منتقدا الخليفة و عماله بلهجة شديدة حتى شُكي إلى عثمان. فلم يزد الخليفة على أن دعــاه إلى المدينة و عامله برفق، فلما توفي أبــو ذر ضم عثمــان أهله إلى أهلــه[3]. و أمــا علي -كرم الله وجهه- ففي إكرامــه أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها- ، و في تسامحــه مع الزبير بن العــوام و طلحــة بن عبيــد الله - رضي الله عنهمــا- وكانــوا – ثلاثتهم– معارضين لحكمه و سياسته[4]، كل هذا برهان على النظر بعين الاحترام إلى ما نسميه اليوم: الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية.

و الأنسب في خلاصة هذا المطلب أن يقال: إن التعبير عن الإرادة السياسية حق معترف به في الإسلام، و حاجة على أقل تقدير، إن تكن ضرورة. و قد أثبت علماء الإسلام المحققون– كابن تيمية و غيره – أن من أعلى صيغ المشاركة السياسية(الحكم) ما يصير قربة إذا أوتي حقه، و لــم يغشه صاحبه، وهذا تشريف – للتعبير السياسي– ما بعده تشريف.

1– الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، لا تاريخ: 80/2.

2– مسلّم الثبوت، محب الله بن عبد الشكور(مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت أسفل المستصفى للغزالي)، دار الكتب العلميــة، بيروت، ط2، لا تاريخ: 233/2.

3– الإصابة في تمييز الصحابة، مصدر سابق: 82/2؛ البداية و النهاية، مصدر سابق: 165/7.؛ فقه السيرة النبويــة، د. محمــد سعيد رمضان البوطي، ط11، دار الفكر المعاصر، بيروت و دار الفكر، دمشق، 1991، ص: 367.

4– تاريخ الأمم و الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ: 58/3.

– البداية و النهاية، مصدر سابق: 249/7 و 248.

المبحث الثالث: وسائل التعبير عن الإرادة السياسية.

تمهيد: إن الإقرار بحاجة الإنسان إلى التعبير عن إرادته السياسية يستدعي بيان الوسائل التي مورست لتحقيقها. و قد تكون هذه الوسائل بعيدة عن الحصر عبر التاريخ السياسي الوضعي و الإسلامي، و لكن هذا عرض موجز لأهم هذه الوسائل القانونية (المرخص بها) أو غير القانونية في النظم الوضعية، على أن نشير إلى ما يوافقها في نظام الإسلام.

المطلب الأول: الوسائل القانونية للتعبير عن الإرادة السياسية.

من أهم هذه الوسائل ما يأتي:

الفرع الأول: الانتخابات: و هي الوسيلة الأكثر استعمالا في زماننا هذا، حيث غدا الانتخاب إرادة و تعبيرا عن الإرادة السياسية. و أضحت تسمية النظام الديمقراطي – الذي تتجسد فيه الإرادة السياسية – لا تُطلَق إلا على النظم التي يتم فيها انتخاب الهيئات الحاكمة بواسطة الشعب . وسنرجئ الكلام عن هذا الفرع إلى الفصول الموالية باعتباره صلب هذه الرسالة.

الفرع الثاني: الاقتراح الشعبي: و معناه " اقتراح قوانين على الهيأة البرلمانية؛ و قد تشترط بعض الدساتير أن يكون الاقتراح موقعا من عدد معين من المنتخِبين، فإن وافق عليه البرلمان صدر قانون بروح الاقتراح الشعبي، و إن رُفض فينبغي أن يُعرض على الاستفتاء" [1].

الفرع الثالث: الاستفتاء الشعبي: و هو " أخذ رأي الشعب في شأن قانون وافقت عليه الهيأة البرلمانية" [2].

الفرع الرابع: الاعتراض الشعبي: و يقصد به " حق عدد معين من الموطنين في الاعتراض – خلال مدة معينة– على قانون صادر عن الهيأة النيابية و واجبِ التنفيذ" [3].

الفرع الخامس: الحل الشعبي: و هو " حق عدد معين من الموطنين في حل الهيأة النيابية، ثم يُعرض الأمر على الاستفتاء الشعبي" [4].

الفرع السادس: الحق في إقالة النائب: " حق عدد معين من الموطنين في إقالة النائب الذي سبق انتخابه" [5].

1- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، د. تيسير عواد، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980، ص: 63 و 64.

2- المرجع السابق، ص: 64.

3- نفسه، ص: 64.

4- نفسه، ص: 65.

5- نفسه، ص: 65.

الفرع السابع: مقاطعة الانتخابات: فقد صار من الرائج رفض المشاركة في الانتخابات تعبيرا عن قناعات و اختيارات سياسية معينة[1]، و من أمثلة هذا موقف الطلبة الباريسيين من انتخابات 1968/05/08 بعد أن وقع حل الجمعية الوطنية الفرنسية، حيث رفع الطلبة في باريس شعار: انتخابات = خيانة [2].

الفرع الثامن: وسائل أخرى: و يدخل هنا كل الصيغ التي يقرها القانون المحلي لمواطنيه مهما بدت غريبة: ففي أثينا القديمة كان بعض أعضاء الجمعية التشريعية يحتج بصوت عال على الخروج عن موضوع النقاش، و يعبر عن مواقفه بالصراخ الشديد أو الصفير أو التصفيق باليدين، أو بإحداث جلبة تضطر المتكلم إلى النزول عن المنصة[3]. وفي بعض المدن الأوروبية، في العصور القديمة، لم يكن للأهالي غير بذل الأموال لتحقيق إراداتهم في الحكم الذاتي[4].

و في الجملة فإن الوسائل القانونية المعبَّر بها عن الإرادة السياسية كثيرة، بل هي مرشحة للتزايد متى اصطلحت الجماهير و سلطتها السياسية على الترخيص بصيغ جديدة، و إنما ركزنا هنا على أكثرها استعمالا: قديما و حديثا.

أما ما يتضمنه النظام الإسلامي في هذا الشأن فيمكن القول إن الاقتراح الشعبي هو الأقرب إلى النصيحة في الإسلام، و الاستفتاء الشعبي يحقق الشورى، كما أن الاعتراض الشعبي أشبه بالنهي عن المنكر... و ضمن الباب الثاني من هذه الأطروحة تفصيل لعلاقة هذه القيم الإسلامية بالتعبير عن الإرادة السياسية.

المطلب الثاني: الوسائل غير القانونية المعبَّر بها عن الإرادة السياسية .

من أشهر هذه الوسائل ما يأتي:

الفرع الأول: العصيان المدني[5] : رغم أن العصيان المدني معدود من التصرفات المجرَّمة في القوانين المعاصرة فإن ممارسته، تعبيرا عن الإرادة السياسية، ما فتئت تُطل بقرنها بين الفينة

1- رجل السياسة، سيمون مارتن ليبيست، ترجمة خيري حماد و شركاؤه، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1959، ص: 134.

2- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو، مرجع سابق: 181/2.

3- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود و آخرون، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، بإشراف جامعة الدول العربية، القاهرة، 1965: 25/7.

4- المرجع السابق: 124/15.

5- العصيان المدني (Désobeissance civile) هو: " عمل أو سلسلة أعمال يكون القائم بها، عمدا على سبيل التحدي للسلطات المدنية، من أجل الوصول إلى هدف معلَن " أو هو " شكل من أشكال المقاومة السلبية التي لا تصل إلى حد العنف أو التمرد، ولا تقتصر على تظاهرات متفرقة و معزولة." **موسوعة السياسة، مرجع سابق: 123/4.**

و الأخرى. و من الطريف أن السنوات الأولى للثورة الفرنسية عرفت صدور الدستور الجبلـــي[1] الذي اعترف بحق بل واجب العصيان عند الطغيان[2].

<u>الفرع الثاني: الثورات و الانقلابات:</u> إن مفاسد الثورات البدنية و المالية و سواها هي التي تــسلب هذه الثورات قانونيتها. و إذا كان العصـــر الحالي يتيح – في الغالـــب – متـــسعا مـــن الحقـــوق والحريات، فإن الثورة شكلت تعبيرا عن الإرادة السياسية في أزمـــان و بلـــدان شـــتى: الثـــورة الإنجليزيـــة(1688م)، الثـــورة الأمريكيـــة(1774م)، الثـــورة الفرنـــسية(1787م)، الثـــورة الروسية(1917م)، الثورة الصينية(1911م)...و غيرها[3]. أما ثورات العصور القديمة فقد كانـــت تقع – غالبا – بسبب عدم المساواة، كما يؤكد بعض الباحثين [4].

و لأجل هذه السمعة التي حازتها بعض الثورات في التاريخ البشري صار بعض الانقلابيـــين يتسترون تحت اسم الثورات[5]. و من جهة أخرى يشكل الاغتيال السياسي أســـوأ الوســـائل غيـــر القانونية التي يُلجا إليها تعبيرا عن رأي سياسي مزعوم، و لقد كانت روما و بلاد فارس من أكثـــر المواطن ابتلاء بهذه المحنة[6].

و وقاية من أشكـــال العنف السياسي، المذكورة آنفا، عرف الأستـــاذ دو فيرجيـــه[7] الـــسياسة بأنها " جهد دائم لإزالة العنف الجسمي" [8]. و إضافة إلى الحريات التي أقرها نظام الإســـلام فـــي الشـــأن

السياسي، قامت نظريات العقد الاجتماعي بتوسيع وسائـــل التعبير عن الإرادة السياسيـــة، و بلغت آراء جون جاك روسو الأوج في هذا الموضوع، ثم تأثرت الثورتان: الأمريكية و الفرنسية بهذه

1- صدر في 1793/06/24م، و لم يطبَّق أبدا، بل صار – منذئذ – دعائيا: **القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو، مرجع سابق: 251/2 و 252.**

2- المرجع السابق: 251/2 و 252.

3- علم الاجتماع السياسي: قضايا العنف السياسي و الثورة، د.عبد الرحمان الأبراشي، ط2، الدار المصرية اللبنانيـــة، القـــاهرة، 2003م، ص: 11 و 12.

4- الفكر السياسي في العصور القديمة، د. عمر عبد الحي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيـــروت، 2001، ص: 238.

5- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، ط9، منشورات جامعة دمشق، 2001/2000م، ص: 204.

6- قصة الحضارة، ول ديورانت: 416/2.

7- رجل قانون فرنسي معاصر.

8- علم السياسة، د. حسن صعب، مرجع سابق، ص: 734.

النظريات[1].

و خلاصة هذا المبحث: أن الوسائل القانونيـــة للتعبير عن الإرادة السياسية كثيرة ومتنوعة. و إذا تم إفساح المزيد من الصيغ فإن ذلك كفيل بالتضييق على طرق العنف السياسي. و الحق أن الانتخاب النزيه يعد – في تقديري– من أفضل سبل الوقاية من الوسائل غير القانونية للتعبير عـــن الآراء السياسية، و من هنا يناسب أن يكون الكلام عن الانتخابات موضوع الفصل الموالي.

1- أنظر هامش ص: 13 و 14 من هذه الأطروحة.

الفصل الثاني: الانتخابات: تعريفها و تاريخها .

المبحث الأول: تعريف الانتخاب.

المبحث الثاني: تاريخ الانتخابات.

المبحث الأول: تعريف الانتخاب.

المطلب الأول: تعريف الانتخاب لغة.

استعمل العرب كلمة الانتخاب للدلالة عل الاختيار و الانتقاء، ففي لسان العرب: انتخب الشيء: اختاره؛ و الانتخاب: الاختيار و الانتقاء و الانتزاع؛ و النُّخبة – بضم النون–: المنتخَبون من الناس: المنتقون؛ و هي – أي النُّخبة –: الجماعة تُختار من الرجال فتُنتزَع منهم[1]. و في مختار الصحاح: جاء في نُخبة من أصحابه: أي في خيارهم[2].

أما القائم بانتخاب شيء، أو اختياره أو انتقائه، فالأصل أن يسمى: منتخِبا – بكسر الخاء– كما هو مقتضى الاشتقاق الصرفي. أما استعمال كلمة " ناخِب " للدلالة على المنتخِب فلا يبدو سليما هنا، لأن " ناخب " مشتقة من الفعل " نَخَبَ " و هو يتضمن – بصيغته المجردة – معانٍ مذمومة في كلام العرب، ففي لسان العرب: نَخَب: كَلَّ عن جوابك(عجز عنه)؛ و النَّخيب: الضعيف من الرجال؛ و نخِبات: جبناء؛ و كلمة " **ناخب** " – نفسها– تُستعمل في معنى فاحش أحيانا[3]، و الحال هكذا لا أدري كيف أجاز مجمع اللغة العربية استعمالها مرادفة لكلمة " المنتخِب " [4] ؟

و قد وجدت أن المفهوم اللغوي لمصطلح " الانتخاب " استُعمل في مواطن مختلفة من العلوم الشرعية و التاريخ الإسلامي: ففي علوم **الحديث** تُستعمل كلمة " الانتخاب " للدلالة على انتقاء أحاديث محددة من إملاء محدثٍ أو كتابه (رغبة في تجنب الإعادة من شيخ مكثر في الرواية، أو لأغراض أخرى)؛ و من جودة هذا الانتقاء أن يميز الأحاديث المنتخبة بعلامة [5]. والحافظ ابن حجر سمى كتابه " نُخبة الفكر" قاصدا " تلخيص المهم من اصطلاح أهل الحديث " [6]. وفي تاريخ الطبري أن الحجاج لما قدم الكوفة انتخب من أهلها خمسمئة (500) رجل لحرب

1- لسان العرب، مصدر سابق: 79/14.

2- مختار الصحاح، مصدر سابق، ص: 572.

3- لسان العرب: 79/14 و 80.

4- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط2، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، لا تاريخ، ص: 908 (الجزء الثاني).

5- الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع، الخطيب البغدادي (أحمد بن علي، 463)، ط3، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996: 219/2.

6- نخبة الفكر، ابن حجر العسقلاني(852ه)، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2002م، ص: 3.

بعض خصومـــه: أي اختارهم و ندبهم إلى القتـــال (على كره منهم) [1].

و خلاصة هذا المطلب: أن الانتخاب – في لغة العرب – يدل علـــى الاختيـــار الأفـــضل والانتقاء الأحسن، هذا و إن تسمية القائم بالانتخاب منتخِبا أسلم من تسميته ناخبا، و الله أعلم.

المطلب الثاني: تعريف الانتخاب في الاصطلاح الوضعي.

أسفر البحث عن معنى الانتخاب (ELECTION) فـــي المعـــاجم الدســـتورية و المـــصنفات السياسية على التوصل إلى تعريفات متقاربة، لعل من أحسنها هذه الأربعة:

التعريف الأول: الانتخاب هو" قيام المواطنين باختيار البعض منهم شريطة أن يكونوا ذوي كفاءة كافية في تسيير أجهزة سياسية أو إدارية محضة، وذلك من خلال القيام بعمليات التصويت" [2].

التعريف الثاني: " الانتخاب بشكل عام هو: المفاضلة بين من طلبوا ولايـــة منـــصب مـــا مـــن المناصب التي يتم توليها بهذه الطريقة، و اختيار الأصلح منهم من وجهة نظر صاحب الحق فـــي الاختيار، و هذا بعد تحقق الشروط المطلوبة لذلك المنصب " [3].

التعريف الثالث: " يُعرَّف الانتخـــاب بأنه أحد أشكال الإجراءات التي تقررها قواعد منظمة مـــا، و يختار بمقتضاه بعض أو جميع الأعضاء شخصا أو عددا من الأشخاص لتـــولي الـــسلطة فـــي المنظمة " [4].

التعريف الرابع: " الانتخاب نمط لأيلولة السلطة يرتكز على اختيار يجري بواسطة تـــصويت أو اقتراع " [5].

و الملاحَظ أن جميع هذه التعريفات تشترك في أمرين:

الأول: أن الانتخاب يتضمن الاختيار.

الأمر الثاني: أن هذا الاختيار (الانتخاب) يُقصَد به إسناد سلطة أو ولاية إلى المنتخَب.

1- تاريخ الأمم و الملوك، ابن جرير الطبري، مصدر سابق: 298/7.

2- المصطلحات القانونية في التشريع الجزائري، ابتسام القرّام، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، لا تاريخ، ص: 114.

3- حقوق الإنسان و حرياته، د. هاني سليمان الطعيمات، ط1، دار الشروق، عمّان، 2003م، ص: 216.

4- معجم المصطلحات السياسية و الدولية، د. أحمد زكي بدوي، مرجع سابق، ص: 50.

5- المعجم الدستوري، أ. دوماهيل، إ. ميني، ط1، مرجع سابق، ص: 152.

و يبدو لي أن أفضل هذه التعريفات إشارةً إلى هذين القاسمين المشتركين هو التعريف الرابع: " ***الانتخاب نمط لأيلولة السلطة يرتكز على اختيار يجري بواسطة تصويت أو اقتراع***". فهو الأكثر شمولا لاستعمال هذا المصطلح في المجال السياسي الدستوري الوضعي: ماضيا و حاضرا، ثم إنه مختصر و جامع لما تفرق في غيره من التعريفات، و لهذا فسيكون هذا التعريف هو المعتمد في ما يأتي من هذه الأطروحة.

و لمزيد من إضاءة معنى الانتخاب يجدر بنا التفريق بينه و بين ألفاظ ذات صلة به في الفكر السياسي الوضعي ثم الإسلامي.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الانتخاب.

الفرع الأول: الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الانتخاب في الفكر السياسي الوضعي: إن أشهر هذه الألفاظ استعمالا ثلاثة: **التصويت، الاقتراع** و **الاستفتاء** العام.

البند الأول: الانتخاب و التصويت: التصويت (VOTE) هو " العمل الذي يُقفل نقاشا بالتعبير عن قرار المجلس المعتمد" [1]. أو هو " عملية أخذ الرأي في موضوع معين، أو لانتخاب مرشح لمنصب ما " [2]. و لا تخرج التعريفات الثابتة بالقواميس الدستورية و السياسية عن هذين المعنيين[3].

و بهذا يتضح أن *الفرق الأول* بين الانتخاب و التصويت كون هذا الأخير أداة لتحقيق العملية الانتخابية: فإذا كان الانتخاب نمطا لإسناد السلطة بطريقة سلمية قانونية، فإن التصويت هو الوسيلة الدقيقة التي يُتوصَّل بها إلى معرفة اتجاه المنتخِبين، و تبيُّن حجم الموافقين منهم – لشخص أو لحزب– من المعارضين أو المحايدين أو الممتنعين عن التصويت [4]. و في تعريف الانتخاب الذي اعتمدته تأكيد على هذا الفرق[5].

أما *الفرق الثاني* فهو كون التصويت يمكن أن يُستعمل في الاستفتاء كما يستخدم في الانتخاب[6].

1- المعجم الدستوري، أ. دوماهيل، إ. ميني، مرجع سابق، ص: 290.

2- معجم المصطلحات السياسية و الدولية، ص: 142.

3- قاموس المصطلحات السياسية و الدستورية و الدولية، د. أحمد سعيفان، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 2004م، ص: 92.

4- المعجم الدستوري، ص: 292.

5- التعريف الرابع في ص: 26 من هذه الرسالة.

6- قاموس المصطلحات السياسية و الدستورية و الدولية، د. أحمد سعيفان، مرجع سابق، ص: 92.

البند الثاني: الانتخــاب و الاقتراع: إن معنى الاقتــــراع (SUFFRAGE) لا يختـــلف عــن مصطلح "التصويت"[1]. و من ثَم لا يقال في الفرق بين الانتخاب و الاقتــراع إلا مــا قيــل فــي الفــرع السابق: فلا يعدو الاقتراع أن يكون آلة تحقق الانتخاب المنشود.

البند الثالث: الانتخاب و الاستفتاء: الاستفتاء العام (Référendum) هو " أداة ديمقراطيــة شــبه مباشرة بموجبها تُدعى هيأة المواطنين إلى أن تعبر – عن طريق تصويت شعبي– عن رأيهــا أو إرادتها تجاه تدبير اتخذته سلطة أخرى أو تنوي اتخاذه" و يندرج **الاستفتاء الــشعبي** فــي هــذا المسار نفسه عندما يوصف بأنه " إجراء ديمقراطية شبه مباشرة يشارك الشعب بموجبه في إنــشاء الدولة (يصادق على الدستور أو الميثاق التأسيسي) "[2].

و بهذا يتبين أن الانتخاب و الاستفتاء يشتركان في كونهما وســيلتين ديمقــراطيتين تــسمحان بالتعبير عن إرادة الأمة، بوسيلة التصويت أو الاقتراع، و يكمن الفرق في أن الانتخاب اختيار بين أشخاص أو صيغ سياسية إدارية، أما الاستفتاء فهو رجوع إلى الشعب في موضوع من المواضيع العامة. (فهو وإن تضمن اختيارا بين الموافقة على التدبير المقترح أو الرفض – أو الامتناع عن التصويت– فإن هذه الاختيارات تبقى محدودة، بخلاف الانتخاب الذي قد يحوي اختيارات متعددة.)

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الانتخاب في الفكر السياسي الإسلامي:

يرى العلامة المودودي - رحمه الله - أن " تعطل النظام الإسلامي – منذ زمن غير يسير– أبطــأ التجاوب مع المصطلحات [السياسية] الجديدة "[3]. و لا شك أن هذا سبب وجيه تَعضد بمبررات أخرى نشير إليها عندما نتتبع تواجد الانتخاب في الخلافات الإسلامية الأربع (الراشدية، الأموية، العباسية و العثمانية). و مصطلح "الانتخاب" من هذه المصطلحات التي بَطُأ التجاوب معها، و مــع ذلك فهذا بيان لصلة طائفة من المصطلحات الإســلامية (البيعــة، التوليــة والاختيــار) بكلمــة "الانتخاب".

البند الأول: الانتخاب و البيعة: اختلفت رؤى الباحثين في هذا الموضوع: ففي وقت يجنح بعــض المُحْدثين إلى القول بأن مصطلح "الانتخاب" هو التعبير المعاصر لكلمة " البيعة " في تراث السياسة

1– معجم المصطلحات السياسية و الدولية، مرجع سابق، ص: 142؛ المعجم الدستوري مرجع سابق، ص: 110.

2– المعجم الدستوري، ص: 82.

3– نظرية الإسلام و هديــه في السياســة و القانــون و الدستور، مرجع سابق، ص: 241.

الشرعية[1]، فإن ابن خلدون – و غيره من المصنفين القدماء – يعرفون البيعة بأنها " العهد على الطاعة..." [2]، و لكن هذا " العهد " قد يكون لشخص اختاره أهل الحل و العقد – أو سائر الأمة – و قد يكون لآخر توصل إلى الحكم بوراثة أو غلبة، كما هو حال بعض الحكام الذي سبقوا عصر ابن خلدون، كما يشمل أنواع المبايعات الأخرى (البيعة على الإسلام، البيعة على الجهاد، بيعة الهجرة...) ، و كل هذا يخالف التعريف الوضعي لمصطلح " الانتخاب ".

و بعض العلماء ينص على أن مبايعة الحاكم قسمان: **الأول: بيعة الانعقاد:** يقوم بها أهل الحل والعقد. **القسم الثاني: بيعة الطاعة:** يؤديها أفراد الأمة الباقون[3]. و لعل الصحيح في تأويل تعريف ابن خلدون أنه يقصد القسم الثاني (بيعة الطاعة) ، فيقترب مفهوم البيعة من معنى الانتخاب.

و المعنى الموجود في بيعة النبي - صلى الله عليه و سلم- يختلف عن المقصود من البيعة كما صارت في عهد الراشدين و من بعدهم، كما يُظهر المقتبس التالي:" إن موضوع بيعة الرسول - صلى الله عليه و سلم- يقتصر على التزام المبايعين و تعهدهم بالسمع و الطاعة، و خاصة الالتزام بما بايعوا عليه. أما بيعة غيره فهي التزام من كل الطرفين .، فهي من أهل الحل العقد التزام للإمام بالسمع و الطاعة والإقرار بإمامته، و التزام من المبايع بإقامة العدل و الإنصاف و القيام بفروض الإمامة..." [4].

و في موضوع صلة كلمة " البيعة " بمصطلح " الانتخاب " يتقدم د. أحمد شوقي الفنجري[5] برأي وجيه نصه "...و الانتخاب الحر يقابله البيعة في الإسلام، و ربما كانت البيعة أقوى تعبيرا من كلمة الانتخاب و أدق دلالة لأنها تعني الانتخاب ثم الالتزام ثم المناصرة في الحق، وفي ذلك يقول الله - تبارك و تعالى - : ((إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)) [6] ". و لعل هذا الكلام أنسب ما يقال في التفريق بين مصطلحي " البيعة " و " الانتخاب ".

البند الثاني: الانتخاب و التولية (بمعنى نصب الولاة): جاء في الموسوعة الفقهية: " ولّيتُ فلانا الأمر: جعلته واليا عليه؛ و يقال: وليته البلد. والمعنى الشرعي [لهذا المصطلح] موافق للمعنى اللغوي" [7]. و قد

1- الحاكم و أصول الحكم، صبحي عبده سعيد، دار الفكر العربي، القاهرة، 1985، ص: 49.

2- مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 222.

3- بيعة الإمام علي في ضوء الروايات الصحيحة، أم مالك الخالدي، و حسن بن فرحان المالكي، ط2، مكتبة التوبة، الرياض؟، 1997، ص: 52.

4- الموسوعة الفقهية (دولة الكويت): 277/9 و 278.

5- في كتابه: **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟ الهيئة المصرية للكتاب، 1990، ص: 118.**

6- الفتح: 10.

7- 196/14.

تكون التوليـــة من الحاكم أو من أفراد الأمة بدليل نص الحديث: ((لَنْ يُفْلِـحَ قَـوْمٌ وَلَّوا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً)) [1].

و رغم اشتراك "الانتخاب" و "التولية" في كونهما وسيلتين تعبران عن الإرادة السياسية الحرة للأمة، فإن كون "التولية" تتم – أحيانا– بقرار من الحاكم هو الفرق البيّن بين الانتخاب و "التولية".

البنـــد الثالث: الانتخاب والاختيــار: الاختيـــار – لغـــة – الانتقـــاء: اختــــار الـــشـــيء: انتقاه[2] ، أما في الاصطلاح الفقهي فهو" القصد إلى أمر متردد بين الوجود و العدم، داخل في قدرة الفاعل، بترجيح أحد الجانبين على الآخر" [3]. و قال الأستاذ سعدي أبو جيب:" الاختيار أن يجوز العدول عن الشيء مع القدرة عليه" [4].

و كلا هذين التعريفين يضمنان أمرين رئيسين: **الأول:** تواجد الإرادة الحرة. **الأمـــر الثـــاني:** شمول الاختيار لسائر الشؤون التي يتاح فيها (و منها نصب ولي الأمر). و إذا أضفنا إلى هذا أن مؤرخين كُثر – لشؤون السياسة الشرعية – ينصون على كون " الاختيـــار – حـــسب الـــسوابق التاريخية – هو تسمية أهل الحل و العقد لولي الأمر، و يعقب ذلك رضا الجمهـــور بولايته" [5]، فإن الجمع بين التعريف الفقهي لكلمة " الاختيار" – و الواقع التاريخي السياسي الإسلامي – يجعل من الممكن تعريف مصطلح " الاختيار" – في نصب ولي الأمر – بأنه " **تسمية أهل الحل و العقد لولي الأمر، مع جواز عدولهم عنه، و يعقب ذلك رضا الجمهـــور بولايته**".

و في شأن صلة مصطلح " الانتخاب" بكلمة " الاختيار" – في النظام السياسي الإسلامي– فـــإن بعض الباحثين المعاصرين يعتبر دلالتهما واحدة، كما في المقتبَس التـــالي:" ... إذا كانـــت هـــذه المصطلحات(الانتخـــاب و الترشيح) لم تتبلور إلا حديثا فإن الفقهاء قد أشاروا إلى مضامينها، بل و مرادفاتها... فحق الانتخاب هو عند الفقهاء حق الاختيار..." [6]. و مع هذا فإن تعريف الـــشيخ عز الديـــن الخطيب التميمي(وزيـــر الأوقـــاف الأردني، سابقـــا) يعتبر أكثـــر دقة عندما يقول: " الانتخاب هو التصرف الذي تختار الأمة بمقتضاه رئيس الدولة، ثم يأتي دور المبايعة من الـــذين انتخبوه [اختاروه] و الذين لم ينتخبوه" [7].

1– صحيح البخاري، مصدر سابق، حديث رقم: 4163، ص: 1610 (ج 4).

2– لسان العرب: 257/4.

3– كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري(730هـ)، و هو شرح لأصول البزدوي(482 هـ)، مكتبة الصنائع، القاهرة؟، 1327هـــ، ص: 1503، المجلـد الرابع.

4– القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ط1 معادة، دار الفكر، دمشق، 1998، ص: 125.

5– تداول السلطة في نظام الحكم الإسلامي، عياش صيافة(رسالة ماجستير)، إشراف د. أحمد بن محمد، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإســـلامية، باتنـــة، 2002–2003، ص: 118.

6– نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، د. زكرياء عبد المنعم الخطيب، مطبعة السعادة، القاهرة ؟، 1985، ص: 380.

7– أنظر بحثه هذا ضمن كتاب: **الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ط1، عمّان، 1989: 1207/1.**

إن مقارنـــة تعريف " الاختيــار" (**تسمية أهل الحل و العقــد لولي الأمر، مع جواز عــدولهم عنه، و يعقب ذلك رضا الجمهــور بولايته)** بتعريــف " الانتخـــاب " في النظــم الدستوريـــة الوضعية (***الانتخاب <u>نمط لأيلولة السلطة</u> يرتكز على <u>اختيار</u> يجري بواسطة <u>تصويت أو اقتــراع</u>)*** يفضي إلى ملاحظة ما يلي:

<u>**أولا:**</u> تحقق **الاختيار** في المصطلحين(و لا بد أن نلاحظ أهمية كلمة **اختيار** في التعريف الوضعي للانتخاب: فتكاد تكون العنصر الأساس فيه)

<u>**ثانيا:**</u> يصدق على " الانتخاب" و " الاختيار" – كما استقر في التاريخ السياسي للمسلمين- كونهمـا **نمطين لأيلولة السلطة(** يختلفان عن التوصل إلى السلطة بوراثة أو تغلب...)

<u>**ثالثا:**</u> يتضمن تعريف " الانتخاب" الإشارة إلى وسيلة تحقيقه (التصويت)، في حين يخلو تعريــف مصطلح " الاختيار" من التصريح بأداة التعبير عن هذا الاختيار.

و بهذا فإن هذين المصطلحين يقتربان بشكل شبه كلي، و لا يقــدح غيــاب التــصريح بــأداة **التصويت** في مصطلح **الاختيار** في هذا التقارب الشديد، فإن صيغ التصويت المعاصرة ليــست إلا تطويرا لصيغ أخرى استخدمت – في عصور خلت – في العالم الإسلامي و غيره، كما سيتــضح عند الحديث عن تاريخ الانتخابات في المبحث الموالي.

و الرأي عندي أن صلة مصطلح " الانتخاب " بالمصطلحات و التصرفات الشرعية (خاصـــة البيعة و الاختيار) يمكن صياغتها ضمن الخطوات الثلاث الآتية:

1- اختيار (أو تسمية) أهل الحل و العقد لولي الأمر.

2- مبايعتهم له (و هو ما يعرف **بالبيعة الخاصة)**.

3- مبايعة العامة له **(البيعة العامة)**.

<u>و خلاصـــة هذا المبحـــث:</u>

1- أن الانتخاب – في لغة العرب – يدل على الاختيار الأفضل و الانتقاء الأحـــسن، هـــذا و إن تسمية القائم بالانتخاب منتخِبا أسلم من تسميته ناخبا، و الله أعلم.

2- **الانتخاب <u>نمط لأيلولة السلطة</u> يرتكز على <u>اختيار</u> يجري بواسطة <u>تصويت أو اقتراع</u>.**

3- ليس بين مصطلح " الانتخاب " و مصطلحات: التصويت، الاقتراع و الاستفتاء فروق شاسعة، بل عناصر الاشتراك – بينها جميعا- متعددة.

4- أما صلة مصطلح " الانتخـــاب " بالمصطلحات السلطانيـــة الشرعية فصلة وثيقـــة: ولئن كان

" اختيار ولي الأمـــر" هو أقرب هذه التصرفات إلى مصطلح " الانتخاب" فإن الجمع بين تصرفيْ " الاختيار" و " البيعة " – للدلالة على " الانتخاب " بمفهومه الوضعي – يجعل هذه العلاقة أكثـــر توثقا.

المبحث الثاني: تاريخ الانتخابات.

تمهيـــد: إن المقصود من هذا المبحث هو التعرف – بشكل موجز– على الوضعية التـــي كانـــت عليها الانتخابات قبل ظهور الإسلام و أثناء عهوده الذهبية (النبوية و الراشدية) و ما تـــلا ذلـــك. ويتضمن هذا العرض التاريخي المقارن – أيضا – بيانا لمكانة الانتخاب فـــي الحيـــاة الـــسياسية للمسلمين، ما يعد تمهيدا للفصل في مشروعية الانتخابات ضمن الباب الثاني من هذه الأطروحة.

المطلب الأول: الانتخاب في النظم القبلية.

تمهيـــد: لا ينحصر تواجد النظم – التي تجعل السلطة لشيخ القبيلة[1] – بزمن معـــين، و لكنهـــا كانت صيغة غالبة للتنظيم السياسي في الفترة السابقة لظهور الدول (في بلاد الرافدين أو الـــشرق الأقصى أو لدى اليونان و الرومان)، و على هذا الأساس كان تقديمها في هذه الدراسة التاريخية.

و لإفـــادة فضلى من هذا المطلب يحسُن تقسيمه إلى فرعين: الانتخـــاب في النظـــم القبلية في بلاد العرب، و الانتخاب في النظم القبلية في ما سواها.

الفرع الأول: الانتخاب في النظم القبلية في بلاد العرب: و يمكن تقسيم هذا الفـــرع إلـــى ثلاثـــة بنـــود: يوضح أحدهما استبعاد الانتخاب في بعض القبائل، و ثانيهما حضوره النسبي فـــي قبائـــل أخرى، و يختص الثالث بمناقشة الرأيين ثم تلخيص الفصـــل في هذا الموضوع.

البند الأول: استبعاد الانتخاب في قبائل عربية: تثبت النصوص القرآنية – التـــي تقـــص أخبـــار العرب القدماء – غياب الحريات السياسية، و منها الحق في الانتخاب، بفعل التعلق بسلطة الأكابر المترفين الذين سادت كلمتهم الناس، فلا تسمع إلا صوتهم قائدا إلى الضلال في تغييـــب كامـــل لإرادة الأمـــة: قال الله - عز وجل -: ((وَ كَـــذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَـــةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَـــالَ مُتْرَفُوهَـــا

1– " القبيلة في النظام القبلي جماعة من الناس ينتسب جميع أفرادها، أو يعتقدون أنهم ينتسبون، إلى جد مشترك، و يعتقـــدون أن رابطة الدم الواحد يجمعهم، و يسكنون عادة في منطقة واحدة، و إذا ارتحلوا ارتحلوا معا، و هم يحملون واجبات مشتركة في الدفاع عن القبيلة و في دفع الدية : **دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام و في العهود المبكرة، د. خالـــد العـــسلي، ط1، دار الـــشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002م، ص: 60.**

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ)) [1].

لقد كانت دعوات الرسل - عليهم السلام - تتضمن إصلاحا سياسيا يفترض قبوله من أفراد القبيلة أو رده: فماذا كان جواب تلك الأقوام؟ فأما عاد فقلدوا – بتسليم كامل – أمر زعيمهم المستبد، الجبار العنيد: قال الله - عز وجل -: ((وَ تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ)) [2]: فلا رأي معارض، و لا انتخاب و لا شورى. و استأثر الكبراء من قبيلة ثمود بالرأي و سعوا إلى إقصاء الضعفاء و تسفيه اختياراتهم، و منها أن تصير تعاليم الله - تبارك و تعالى- هي الحاكمة: ((قَالَ المَلأُ الذِّينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِين اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ قَالَ الّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ)) [3]. و في مدين كانت كلمة المستكبرين هي الطاغية: فكرهوا دعوة التوحيد والإصلاح، ثم اضطهدوا فئة منهم اختارت رأيا غير الذي اختاروه: ((قَالَ المَلأُ الذِّينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ و الذّينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا)) [4]، ما يدل على أن هؤلاء الطغاة كانوا مستبدين لا يعترفون بحرية الاختيار السياسي و لا العقدي.

و لم يقتصر إقصاء الانتخاب و الاختيار السياسي على عصر العرب القدماء، بل إننا نتلمس تواجده – أحيانا – في عهود العرب السابقين للإسلام، كما يتضح من قول المهلهل(شاعر جاهلي):

ذهب الخيار من المعاشر كلهم و استب بعدك يا كليب المجلس

و تكلموا في أمر كل عظيمة و لو كنتَ شاهدا أمرهم لم ينبسوا[5]

فكُليب هذا كان مستبدا لا يتكلم الناس في حضرته، فكيف نتصور انتخابا أو اختيارا سياسيا في زمانه؟

و في هذا الشأن يجزم الأستاذ العقاد بأن " العرب الجاهليين قد اختبروا الحكومات المختلفة على أنواعها: من حكومة الفرد إلى الحكومات المشيخية [كما في مكة قبل النبوة] إلى الحكومة العسكرية، ما عدا الجمهورية [المختارة المنتخبة] " [6].

1- الزخرف: 23.

2- هود: 59.

3- الأعراف: 75 و 76.

4- الأعراف: 88.

5- هو في **العقد الفريد** بلفظ: و تناولوا كل أمر عظيمة...: **ابن عبد ربه(940)، شرح: أحمد أمين، دار الكتاب اللبناني، بيروت: 298/3.**

6- المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 455/5.

البند الثاني: تواجد الانتخاب – جزئيا – في قبائل عربية: و لعل أشهر الحالات التي ظهر بها الانتخاب في بلاد العرب ثلاث: 1- حكومة **المزود** باليمن. 2- دار **الندوة** بمكة. 3- اختيار **شيخ القبيلة** في سائر القبائل.

1- حكومة المزود: منذ القرن الخامس قبل الميلاد أطلق اليمنيون كلمة " المزود " على مجلسهم الشوري التمثيلي المختار بطريقة غير دقيقة من كبار الملاكين و أصحاب العقار، و كان عدد أعضائه يصل إلى ثمانين فردا، و قد عُرف هذا المجلس خلال عهد دولة معين[1] و غيرها. و مع تحقق الانتخاب في بعض أعمال هذا المجلس(كلجوء أعضاء المزود إلى انتخاب ملك جديد إذا لم يرضوا عن السابق، و كانتخابهم عضوا يعوض آخر) فإن ما يقدح فيه هو ما يخص سواد الناس و الطبقات الوسطى: فلم يكن لهم رأي و لا تمثيل. ثم إن حكم المزود أخذ يتضاءل بحلول القرن الثالث الميلادي، حيث انفرد كبار الإقطاعيين و رجال الجيش بالحكم[2].

1- دار الندوة بمكة: بنى قصي – جد الرسول صلى الله عليه و سلم – دار الندوة، و جعل بابها إلى الكعبة ليكسبها القدسية[3] ، و أراد لها أن تكون مجتمع أهل الرأي من عشائر مكة للحسم في شؤونهم الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية و العسكرية. و رغم الصفة التشاورية التي ميزت – غالبا – اجتماعات هذه الدار و أعمالها، فإننا لا نجد أن هذا التشاور أفضى إلى اختيار حاكم مكة: فقد صارت الرياسة لعبد المطلب بن هاشم، لشرفه و نسبه إلى قصي، فلما مات عبد المطلب صارت لحرب بن أمية بن عبد شمس، و هو ابن عمه، ثم تفرقت بعده الرياسات فصار لكل عشيرة رئيسها[4].

3- اختيار شيخ القبيلة في سائر القبائل: يرجح بعض المؤرخين أن تنصيب شيخ القبيلة العربية – في الفترة السابقة للإسلام – كان يتم بالانتخاب لا بالوراثة[5]، و لعل من مؤيدات هذا ما جاء في وصايا لقيط بن يعمر الإيادي لقومه:

فقلّدوا أمركم لله دركم   رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا[7]

1- حكمت في القرن 7 ق.م.

2- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، 1980: 228/5- 230.

3- دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام و في العهود المبكرة، د. خالد العسلي، مرجع سابق، ص: 78.

4- المرجع السابق، ص: 81 - 84.

5- نفسه، ص: 63.

6- العقد الفريد، ابن عبد ربه، مرجع سابق: 268/5.

و تقليــد الأمر هنا معناه نصب سيد القبيلـــة أو قائدها. و وجدنا أن بعض العرب كان يفخر فخرا بكونه يدلي برأيه الحكيم في مجالس القبيلة:

حمّـــال ألويـــة شهّـــاد أنديـــة   قـــوّال مُحْكمـــة جـــوُاب آفـــاق[1].

و في هذا إشارة إلى أن المشاركة في قضايا القبيلة كانت معروفة، و قد يكون من هــذه القــضايا اختيار الحاكم.

البند الثالث: مناقشة الرأيين: أما ما يتعلق بنكران الانتخاب في البيئة العربية فقد كان مسايرا لمـــا عليه أكثـــر الناس في العالم منذ عهـــد نوح - عليه السلام - من التعلـــق بالملـــــوك و المتـــرفين وطاعتهم[2]، و أما ما يتصل بالاعتراف به في قبائل العرب فيمكن الاعتراض بما يلي:

أولا: قام بعض شيوخ القبائل بتعين من يخلفهم بلا مشاركة من أفراد القبيلة أو زعمائها: فهل هـــذا بمقتضى تخويل اكتسبه بانتخابه؟ و رغم أن هذا التعيين لم يكن يعني الوراثة – كما في الملكيـــات المطلقة[3] – إلا أنه يوضح أن الانتخـــاب لم يكن إجـــراء له قداسة كالتي حازها العصبية للعشيرة و إكبار المشايخ و ما يرتبط بهذا من السلوكات المتصلة بالحكم و السياسة.

ثانيا: خاض المستشرق مونتغمري وات في هذا الموضوع، و يمكن تلخيص آرائه فيما يلي:

1- وجود عنصر ديمقراطي بالقبيلة العربية.

2- استعداد أكثر العرب الجاهليين لتحويل نظمهم السياسية إلى نظم ديموقراطية[4].

هل يريد بهذا إبطال مزية النظام الإسلامي الذي أشاع الحريات السياسية في المجتمع العربي؟ ثـــم أين كانت هذه الديمقراطية مع صنوف الاستبداد، الموغلة في الاســـتبداد التـــي عُرفـــت بجزيـــرة العرب؟[5] و العقـــاد دقيق عندما نص على أن " حريـــة العرب في أعمـــاق الجزيرة هي حريـــة

1- البيت للخنساء (مخضرمة) في **ديوانها، ط9، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص: 82.**

2- الإسلام و حقوق الإنسان، د. القطب محمد القطب طبلية، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984، ص: 31.

3- فلا بد أن يتصف الرئيس (السيد) الجديد بمميزات تؤهله للمنصب، و لا يكتفي بالفخر ببنوته للسيد السابق، قال سيد حضرتـــه الوفاة:

ولُّوا عُيَيْنةَ من بعدي أموركم   و استيقنوا أنه بعـــدي لكم حامي.

و يؤكد د. خالد العسلي أن العرب لم يكونوا ميالين لأن يخلف الابن أباه في رئاسة القبيلة، وذكر عدد محـــدودا للقبائـــل التـــي توارثت الحكم أربع مرات. و في هذا الشأن كان أفاضل العرب يفخرون بأنهم لم ينالوا الحظوة بالوراثة و إنما بالخلال الكريمـــة: قال الشاعر عامر بن الطفيل: فما سوَّدتني عامر عن وراثة   أَبَى الله أن أسمـــوا بأم و لا أب.

دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام و في العهود المبكرة، مرجع السابق، ص: 63.

4- الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 162.

5- الديمقراطية في الإسلام، العقاد: 448/5.

واقعية لا مقصودة كما هي مقررة وفق مبادئها...فلا علاقة لها بالديمقراطية..." [1]. و يعضد هذا ما حققه بعض المؤرخين من أن " الفرد – في بلاد العرب – لم يكن يعتبر في زعيم عشيرته أو شيخ قبيلته رمزا لفكرة شاعت الظروف أن يأخذ هو منها بنصيب، بل كان للفرد مطلق الحرية في رفض رأي الأغلبية" [2].

<u>ثالثا:</u> يرى بعض الباحثين أن دار الندوة " كانت مجتمع السادة ليقرروا ما يرونه لصالحهم، أما الشعب و الجماهير فلم يكن لهم دور في الحوار" [3]. و ربما كان هذا الرأي قاسيا على دار الندوة، و لكنه صحيح – جزئيا على الأقل –: فلم يحضر التآمر على اغتيال - النبي صلى الله عليه وسلم- غير فئة من أكابر قريش[4]، أهمَّها أمر مصالحها؛ و مجلس المزود غيَّب السواد الأعظم من الناس[5].

و يمكن ***تلخيص*** القول في حضور الانتخاب ببلاد العرب ضمن حقيقتين:

<u>الأولى:</u> كان الانتخاب غائبا أحيانا، و حاضرا بشكل غير منضبط أحيانا أخرى (في مجلس المزود و اختيار بعض شيوخ القبائل) كل هذا مع مراعاة كونه انتخابا في شكله المبسط.

<u>الحقيقة الثانية:</u> في تقديري أنه حتى في الحالات التي توفر فيها الانتخاب فإنه كان غير كاف لتقوية السلطات التي ينشئها، كما حدث لأهل مكة: فلم ينفعهم برلمانهم (دار الندوة) أمام زحف الأحباش[6]، **فالانتخاب و المجلس التمثيلي وسيلتان في حاجة إلى عزيمة الإيمان ليؤتيا أكلهما.**

<u>الفرع الثاني: الانتخاب في النظم القبلية في غير بلاد العرب:</u> إن ضآلة المعلومات عن التنظيم السياسي للقبائل القديمة لا يبرر تعميم الحكم بغياب الانتخاب عن سلوك أفرادها (في سياق موجة التسليم لسلطة الأكابر و الملوك منذ عصر قوم نوح - عليه السلام -)[7].

1- المرجع السابق: 448/5. قلتُ: و مثل هذه الحرية – البدوية الواقعية – لا تزال حاضرة إلى اليوم ترعاها الظروف الطبيعية و آثارها على النفس و المجتمع.

2- تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن، ط 14، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1996: 46/1 و 47.

3- موسوعة النظم و الحضارة الإسلامية: السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلبي، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1983، ص: 18.

4- الرحيق المختوم، صفي الرحمان المباركفوري، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2002م، ص: 213.

5- راجع ص: 34 من هذه الرسالة.

6- الرحيق المختوم، مرجع سابق، ص: 38.

7- الإسلام و حقوق الإنسان، د. القطب محمد القطب طبلية، مرجع سابق، ص: 31.

و إضافة إلى الانتخاب الفطري الذي يُفترض وجوده في قبائل شتى، لتأمير قائدٍ على جيش أو حاكمٍ لمقاطعة أو سواهما، أثبت النماذج الثلاثة الآتية في هذا الموضوع:

البند الأول: الانتخاب في بعض القبائل البدائية: حقق المؤرخ وِل ديورانت أن " الديمقراطية ليست من مزايا عصرنا التي يزهو بها على العصور السوالف، لأنها تظهر على خير وجوهها في كثير من المجتمعات البدائية" [1]. و أضاف قائلا: " و كان يقوم على هنود أوماها [غرب شيكاغو] **مجلس السبعة** الذي يظل أعضاؤه يتشاورون في الأمر حتى يصلوا إلى إجماع في الرأي" [2]. و الأقرب في تصوير هذا المجلس الجماعي – الذي يحرص على التشاور والتوصل إلى الإجماع – أن يكون مختارا منتَخبا من باقي أفراد القبيلة، وإلا لصار مستبدا.

و لم تلبث الحروب أن وأدت هذه المسيرة الديمقراطية " فقد كانت حياة البدائيين حروبا لا تنقطع" و بديهي أن لا تدور الأفكار الانتخابية و الديمقراطية بخلد مجتمع يتربص به الأعداء من جهة، و من جهة أخرى توفر له سلطته – غير الديمقراطية – حاجاته الاقتصادية[3].

البند الثاني: الانتخاب في قبائل روما القديمة: هنا يمكن ملاحظة مرحلتين: مرحلة غاب فيها الانتخاب، و ثانية سجل فيها حضوره كأحسن ما تكون المشاركة الشعبية العامة، و لو أن ذلك كان لفترة مؤقتة.

المرحلة الأولى: لا يختلف المؤرخون في أن المجتمع الروماني القبلي(السابق لتأسيس روما) كان مدينا بوَحدته لديانته الوثنية، و هو ما يجعله يستغني عن الانتخاب و السبل الديمقراطية التي لم تُعرف في هذه الحقبة[4].

المرحلة الثانية: انتعشت فيها المشاركة الشعبية متجسدة في الانتخاب: فبعد أن حُرم كثيرون من العامة من الاقتراع **بمجلس المئين** دُعي الناس إلى إقامة **مجلس قبائل الشعب** (357 ق.م). و كان المقترِعون في هذه الجمعية القبلية ينظمون حسب القبيلة و المسكن الذي يقيمون فيه، و لكل قبيلة صوت واحد، الفقراء و الأغنياء منهم سواء. و بعد اعتراف **مجلس الشيوخ** بمجلس القبائل (سنة 287 ق.م) صارت الجمعية القبلية هي مصدر الشرائع الخاصة بروما[5].

1- قصة الحضارة، مرجع سابق: 39/1.

2- المرجع السابق: 41/1.

3- نفسه: 207/2 (بتصرف يسير)

4- موسوعة تاريخ أوروبا العام، جان بريجيه و آخرون، ط1، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 1995: 162/1 و 163.

5- قصة الحضارة: 58/5. و سيأتي الكلام عن تعريف " مجلس المئين" و " مجلس الشيوخ" في المطلب الموالي.

و رغم الطابع الطبقي التمييزي الذي سِيق إليه انتخاب مجلس القبائل، فإنه فسح مجالا معينا لإرادة أفراد عامة الروميين السياسية (بعد أن حُرموا من المجالس الأعلى سلطة: مجلس الشيوخ ومجلس المئين). بيد أن هذا الانتعاش الانتخابي المنقوص سقط بقيام النظام الإمبراطوري بروما سنة 27 ق.م [1].

__البند الثالث: الانتخاب لدى بعض القبائل اليهودية بأوروبا:__ كان دافعوا الضرائب من الجماعات اليهودية (المنعزلة – اختياريا – داخل المدن المسيحية، و بداخل الأحياء اليهودية بالمدن الإسبانية) يختارون أحبارا للكنيس أو موظفين فيه، و كانت فئة قليلة من كبار المنتخِبين تكوِّن المحكمة الشعبية[2].

و في ختام هذه اللمحة – عن وضع الانتخاب في النظم القبلية – أكرر القول إن من الواجب الاعتراف **بانتخاب سياسي فطري** يُفترض وجوده في قبائل شتى لتأمير قائدٍ على جيش أو زعيم لقبيلة أو حاكمٍ لمقاطعة أو سواها. و مع هذا، و فيما توفر لي من معلومات، فإن الانتخاب لم يكن التصرف الدائم لدى أفراد قبائل عديدة خارج بلاد العرب، إما بفعل ظروف الحربية و الاقتصادية، أو بسلطة الأوثان المعبودة – و سدنتها– من دون الله - جل شأنه - .

المطلب الثاني: الانتخاب في الدول غير الإسلامية قبل القرن 18 م.

يهدف هذا العرض الموجز إلى بيان وضعية الانتخابات في الدول التي عُرفت قبل ظهور الإسلام، مع تركيز خاص على الدول التي جاورت المسلمين – منذ عهد النبي و الراشدين– أو اتصلت بهم في السلم أو الحرب، بشكل يسمح بمقارنة طريقة النظام الإسلامي في الانتخابات بما كانت عليه عند جيرانه و معاصريه، إضافة إلى الذين سبقوه.

و يمكن تقسيم هذا المطلب إلى فرعين: يركز *__الأول__* عل الانتخاب في الدول التي سبقت ظهور الإسلام، و تلك التي عاصرت دولة الرسول - صلى الله عليه و سلم - و الخلافة الراشدة، و يتناول *__الفرع الثاني__* مكانة الانتخابات في الدول التي وُجدت بدء من الخلافة الأموية إلى نهاية القرن الثامن عشر (18) الميلادي (و بنهايته ظهر أثر الثورتين الأمريكية و الفرنسية في مسألة الانتخابات: إذ عرفت تحولا كبيرا، كما سأوضح).

1– محاضرات في النظم السياسية المقارنة، د. تيسير عواد، مرجع سابق، ص: 16 و 17.

2– قصة الحضارة: 57/14.

الفرع الأول: الانتخـــاب في الدول التي سبقت ظهور الإسلام، و تلك التي عاصرت دولة الرسول - صلى الله عليه و سلم- و الخلافة الراشدة: و تشمل هذه الدول: الإمبراطوريات الرومانية، البيزنطية، الفارسية و الصينية، حكومات المدن في بلاد الإغريق و الرومان، و دول بلاد الرافدين و مصر. و مراعاة للتسلسل الزمني فستكون البداية مع دول بلاد الرافدين.

البند الأول: الانتخاب في دول بلاد الرافدين (3200 – 1375 ق.م): لم يكن للانتخاب حـــضور يذكر في الدول التي تعاقبت تحكم بلاد الرافدين (السومريون، البـــابليون و الآشـــوريون): فحـــاكم المدينة السومرية يعد نائبا عن إله المدينة صاحب السيادة و ممثلا له و مفسرا لإرادتـــه: يكتـــسب الحاكم المُلك بالوراثة، و بها يؤول الحكم إلى ورثته، في ملكية مطلقة. و شهدت بعض فترات حكم هذه الدول وجوب استشارة الكهنة قبل نقل المُلك، و لكن عامة الشعب لم يكن لها دور انتخابي في سائر هذه الدول[1].

البند الثاني: الانتخاب في مصر الفرعونية (بدء من 2850 ق.م): هنا – أيضا – كان الانتخـــاب غائبا، بل لعله لم يكن يخطر على بال المواطنين بسبب هيمنة الملكية التـــي تجعـــل الملـــك (أو الفرعون) إلهً. و يظهِر المقتبس الآتي المشاعر السياسية للمصريين القدماء:

" L'egypte cesse d'être elle-même quand elle ne se retrouve plus gouvernée par un Pharaon tout puissant " [2].

ينبه هذا النص على أن مواطني مصر القديمة كانوا لا يطمئنون سياسيا إذا لم يحكمهـــم فرعـــون قوي جدا (فضعف الملك يعني الخطر الخارجي). ثم إذا هلك هذا الحاكم المؤله لم يكن للانتخـــاب مجال و لا للجماهير حق تقدير الأصلح لخلافة هذا الحاكم: فالابن الأكبر هو – عـــادة – الملـــك المقبل، بشرط أن ينحدر من سلالة معينة (من صلب ملكي "إلهي"! من ناحية الأب و الأم) [3].

البند الثالث: الانتخاب في الهنـــد و الـــشرق الأقـــصى (بـــدء مـــن 1050 ق.م): ســـاد الحكـــم الإمبراطوري الوراثي المطلق الصين أغلب هذه الفترة. و رغم أن " الصينييـــن قد جمعـــوا بـــين الديمقراطيـــة والأرستقراطية منذ ألف عام، وكانت حكوماتهم الأقل حكما من الناحية الزمنيـــة" [4]

1- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص: 6 و 7؛ و قصة الحضارة: 115/1.

2- Histoire générale des civilisations, A. Aynard et J. Auboyer, presses universitaire de France, Paris, 1963: 1/20.

3- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص: 5.

4- قصة الحضارة: 277/4.

(قياســا إلى أوضاع الرومان و غيرهم)، و مع التسامح مع بعض الخطب الداعية إلــى حريــة التعبير فإن كل هذا لا ينفي استبعاد السلوك الانتخابي في البلاد الصينية القديمة و منع سكانها مــن المشاركة في اختيار من يحكمهم.

أما في الهند فقد شاعت الملكية الوراثية، و كانت المشاركة في الحكم شكلية و محصورة فــي فئة محدودة من المقربين. و حتى في القرى النائية لم يكن الانتخاب ممارسا: فقد كان الملك يعــيّن نائبا عنه فيها[1]. وتنص بعض القوانين (الدساتير) الهندية القديمة على الحق في عزل الملك – بل حتى قتله – إن كان طاغية، و رغم هذا فقد تكرس استبعاد الانتخابات عندما ساد الاعتقاد بأن قوة الآلهة هي الموجهة لسير الحوادث الفردية و الجماعية، و أنها مصدر كل تنظيم سياسي[2].

البند الرابع: الانتخاب في بلاد الإغريق: شهدت أرض الإغريق (بدء من القرن 8 ق.م.) ازدهارا كبيرا للانتخابات، بصرف النظر عن كونه مقيدا لا يشارك فيه جميع المواطنين و إضافة إلى عدم استمرار هذا الانتعاش، غير أن امتياز الإغريق بالممارسة الانتخابية واضح إذا ما قورن الوضــع بأرض الرافدين أو مصر أو الهند، في هذه الفترة.

و لئن اشتهر أن الانتخابات قد بدأت بأثينا فإن ذلك ليس صحيحا، إذ كانت مدينــة إســبارطة سباقة إلى ذلك منذ القرن 8 ق.م. قال الأستــاذ العقاد " إن الديمقراطية [الانتخابات] بــدأت فــي إسبارطة و ليس في أثينا موطن الفلاسفة و أصحــاب الدراسات الفكرية "، و علــل ذلــك بــان "الديمقراطيــة نظام قائم على ضرورات الواقــع لا علــى النظــام الفكــري و تمحــيص الآراء والمبادئ " [3]. و تتجلى مظاهر ازدهار الانتخاب في إسبارطة فــي **الأبــلا** Apella (و تعنــي المكان الذي يجري فيه الانتخاب)، و هي الجمعية التي ارتضتها إسبارطة عنصرا ديمقراطيا فــي حكومتها، مشكلة من ثمانية آلاف (8000) عضو من أصل ستة و ســبعين و ثــلاث مئــة ألــف (376000) ساكن. و يجتمع الأعضــاء في كل يوم يكــون القمر فيه بــدرا، و تعــرض علــيهم المسائــل ذات الأهميــة الكبرى، و لا يًسن قانون إلا إذا انتخب عليه أعضاؤها بالموافقة[4].

1- المرجع السابق: 552/1.

2- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، ص: 7 و 8.

3- المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 438/5.

4- قصة الحضارة: 151/6.

غير أن طريقة غريبة لُجأ إليها لانتخاب 30 شخصا (زعيما بلغ ستين سنة): بحيث يدخل موظفون – مكلفون بتنظيم الانتخابات – قاعة مغلقة يسمعون منها لكنهم لا يرون ما بخارجها، ثم يجتمع أفــراد الشعب – الحاملين للسلاح – في ساحة قريبة من القاعة و يطلب من المرشحيــن لعضويــة مجلس الثلاثيــن أن يمروا أمــام الشعب واحــدا بعد واحــد، و مع تقدم كل مرشح يسجل =

غير أن التجربة الانتخابية بإسبارطة لم ترتق بفعل نزعة صرامة و مغالاة انتهجتها مؤسساتها الديمقراطية: فلقد كان العزاب محرومين من حق الانتخاب، بل حتى البدين من الناس يعتبر معيبا فيتعرض للتأنيب بل و للنفي أحيانا[1]، ما يعني حرمانه من المشاركة في الانتخاب.

أما في أثينا فقد كانت مسيرة الانتخابات أكثر تنظيما عن طريق ثلاث مؤسسات: جمعية الشعب، المجلس العام مجلس القواد العشرة. **جمعية الشعب** كانت تضم كل المواطنين الذكور فوق 18 سنة، و تجتمع على هضبة فنيق Pnyx أربعين (40) مرة في السنة لمناقشة الشؤون المالية و الحربية و السياسية بحرية كاملة، و منها انتخاب بعض الأعضاء الموظفين. أما المجلس العام فعدد أعضائه خمس مئة (500): لأن القبائل بأثينا عشرة، فكل واحدة تنتخب للمجلس العام خمسين(50) عضوا من أفرادها، مثلما تنتخب شخصا واحدا يمثلها في مجلس القواد العشرة[2]. و يعد اجتماع **الإكليزيا** Ecclésia (مقر الاجتماع الانتخابي، 505 ق.م) مظهرا متطورا للممارسة الانتخابية: فقد كانت تضم كل الموطنين الراشدين أربع مرات في العام، في الهواء الطلق، بدء من الفجر لانتخاب القادة العسكريين و القضاة و مراقبتهم، و اقتراح القوانين و مناقشتها و التصويت عليها برفع الأيدي. و بلغ من توقير حق الفرد في الانتخاب أن الدولة الأثينية كانت تدفع تعويضات لأعضاء الإكليزيا الفقراء حتى يتركوا أعمالهم المأجورة ويحضروا الاجتماع[3].

غير أن هذا الوجه المزدهر للانتخابات يخفي وراءه محفوفا بنقائص و ثغرات أهمها:

1- كان المسموح لهم بعضوية المجالس السالف ذكرها، و كذا مجلس الإكليزيا، هم المولودون من أبوين أثينيين، و استبعد النساء و العبيد من مجلس العشرة، على كثرتهم.

2- اشتُرط بلوغ العضو سن الثلاثين، و هو ما جعل عدد المشاركين في هذه الاجتماعات الانتخابية الكبرى يصير قليلا: فلم يتجاوز – أحيانا – ثلاثة آلاف (3000) عضو من أصل أربعين ألف (40000)، معظم المشاركين لا يحسن الكتابة، أو يجد صعوبة في الوصول من قريته إلى الإكليزيا، و بعضهم متسكع أو عاطل عن العمل طامع في التعويض الذي تدفعه الدولة [4].

= الموظفون داخل القاعة نصيبه من ضجة الأصوات الصادرة عن أفراد الشعب مشجعة له، يقدَّر حجم الأصوات تقديرا تقريبيا، بالسماع لا بالرؤية: **المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 349/5.**

1- قصة الحضارة: 6/ 158 و 160 .

2- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، ص: 11.

3- الحضارات، لبيب عبد الساتر، ط9، درا المشرق، بيروت، 1974، ص: 146 و 147.

4- المرجع السابق، ص: 150 و 146.

3- و كان من دواعي قلة الحضور في أعمال هذه المجالس هو عدم شعور الأثينيين بالحاجة إلى ممثلين لهم[1].

البند الخامس: الانتخاب في بلاد فارس: برز استبعاد الانتخابات في أقسى صوره بأرض الفرس: فلقد كان آل ساسان يعتقدون أن حقهم في الملك مستمد من الله. و استطاعوا التأثير على رعاياهم حتى صار ذلك عقيدة يدينون بها[2]. و ساد الحكم الوراثي المطلق و غابت حقوق الجماهير السياسية، و غيرها، أمام قوة الملك و الجيش، و كان من حق الملك أن يختار خليفة له من أبنائه، "رغم أن وراثة العرش كانت تُقرَّر – عادة – بالاغتيال و الثورة ". و لا يعكر على هذا الحكم ما أثبته بعض الباحثين من اختيار الأشراف و رجال الدين حاكما من الأسرة الحاكمة إذا مات الملك و لم يكن قد ترك وليا للعهد من نسله: فهذا الإجراء لا يعدو أن يكون سلوكا بروتوكوليا ما دام الملك المختار(المنتخَب) من عائلة معينة، و القائمون باختياره طبقة محددة و غير منتخَبة من العامة[3]. و عمقت التعاليم الزرادشتية من تقديس الملك و استبعاد الحقوق السياسية عندما أنذرت كل من تحدثه نفسه بالخروج عن سلطان الدولة بالعذاب الدائم في الجحيم[4]. و استقر غياب الانتخاب عند الفرس باعتلاء كسرى أنو شروان (الروح الخالدة) (531-519 م) الحكم: فرغم إصلاحاته المفيدة إلا أن تسميته بالروح الخالدة معناه الحكم مدى الحياة و استبعاد الانتخاب، و هو ما حدث، بل لعل تأثيره – بين أتباع مملكته – بقي حتى بعد مماته.

البند السادس: الانتخاب عند الرومان: يمكن تمييز ثلاث أوضاع للانتخابات بروما(أنموذج الرومان الأعلى) تبعا للدوار السياسية التي مرت بها: روما الملكية، روما الجمهورية و روما الإمبراطورية.

1- الانتخاب في روما الملكية (ق 8 – ق 5 ق.م): كان تواجد الانتخاب في هذه الفترة ضعيفا، فالمجالس الشعبية الثلاثون ليس لها أن تلزم الملك بقرار صوتت عليه، و مجلس الشيوخ يحتكره الأشراف الذكور و رؤساء القبائل، بلا اعتماد للانتخاب[5].

2- الانتخاب في روما الجمهورية (509 – 27 ق.م): انتعشت القيمة الانتخابية في هذا العهد

1- نفسه، ص: 146.

2- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ مرجع سابق، ص: 96.

3- قصة الحضارة: 60/2، و 284/12.

4- المرجع السابق: 280/12.

5- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، ص: 14.

متجسدة في المظاهر الآتية:

أولا: عُرف نظام القنصلين (الحاكمين) اللذين يُنتخبان من طرف الشعب لمدة سنة واحدة غير قابلة للتجديد[1].

ثانيا: من المبادئ الأولى لنظام القنصلين: : كل من يحاول أن ينصب نفسه ملكا يجوز قتلــه بـــلا محاكمة[2].

ثالثا: تأسيس لجان انتخابية كرست بنية سياسية سمحت لروما باكتساب سمعة عالمية في المشاركة السياسية[3].

رابعا: رضخ مجلس الشيوخ الأرستقراطي (سلطة الأشراف) لمطالب العامة بعــد لأي: فــسمح بانتخاب ثلاثة موظفين يدافعون عن مصالح العامة في المجلس، صار لهــم حرمـــة عاليـــة عنـــد الجماهير. و في سنة 386 ق.م قبل مجلس الشيوخ أن يصير أحد القنصلين يُختـــار مـــن طـــرف العامة على الدوام[4].

خامسا: كانت مجالس المئين[5] تختار الحكام و الموظفين بالاقتراع، و تعلن الحرب و تعقد الصلح.

سادسا: في سنة 451 ق.م لجأ مجلس الشيوخ إلى عرض ألواح – تتضمن قوانين جديـــدة – فـــي السوق لمن شاء أن يقرأها قبل التصويت على اعتمادها[6].

غيـــر أن هذا التقدم الانتخابي لم يخل من نقائص واضحة أهمها:

1- " كان الرومان يرون العدل كل العدل في أن يكون حق الاقتراع للأهلين الذين يؤدون قسطهم من الضرائب و خدمتهم العسكرية ".

2- لم يكن يُسمح بالانتخاب إلا لمن توفرت فيه شروط المواطنة و أهمها:

أولا: أن يكـــون من إحدى قبائل رومة الأصلية. ثانيا: أن يبلغ خمس عشرة (15) سنة. ثالثـــا: أن لا يكون رقيقا. رابعا: أداء الخدمة العسكري مدة عشر(10) سنين[7].

1- بدأ العمل به في أعقاب فتنة وقعت بالبلاط الملكي: فقد دعيت جمعية من الجنود فانتخبوا – مدى الحياة – قنصلين (أو قائدين يلقَّب كل واحد منهما بريتور Praetor) متعادلين في السلطان، كلاهما رقيب على الآخر: **قصة الحضارة: 35/9.**

2- المرجع السابق: 35/9.

3- موسوعة تاريخ أوروبا العام، مرجع سابق: 176/1.

4- قصة الحضارة: 9/ 49 و 52.

5- كان عددها تسعة و ستون و مئة (169) مجلسا، موزعة بين الأشراف و العامة، بمراعاة المِلكية المادية، و لكل مئةٍ صـــوت: **المرجع السابق: 57/9.**

6- نفسه: 51/9.

7- نفسه: 9/ 57 و58.

3- تعرضت اللجان الانتخابية – التي كانت مصدر فخر روما – إلى التقييد بطرق ذكية من لــدن الحاكم أو مجلس الشيوخ[1].

4- كانت الإقامة بعيدا عن رومة تحرم الكثيرين من القاطنين بالأرياف من المشاركة في مجــالس المئين[2].

5- رغم أن القنصلين كانا مظهر الديمقراطية الانتخابية الرومانية الأوضح، فإنهمــا لــم يكونــا يختاران من غير الأشراف المنتسبين لقبائل قوية[3].

6- ثم صار القنصل – المختار من طرف العامة – من أشد الناس محافظة على القديم حتى تنتهي سنة ولايته فيصير عضوا بمجلس الشيوخ مدى الحياة[4].

7- لم تخل هذه الوسيلة الديمقراطية (انتخاب القنصلين) من عشوائية غريبة: فقد كــان الموظــف – المكلف بترشيــح القنصلين – يلجأ إلى النظــر في النجوم ليعرف الأصلــح لهذا المنصب، ثم لا يُعرض للانتخاب إلا من تبين من النجوم أنهم صالحون! [5]. و لعل هذا لم يكن منهجــا دائمــا، لكنه أوصل قناصل على أعالي السلطة!

8- رغم أن القانون سمح بأن يكون أحد القنصلين من العامة فإن بعضهم كان يؤثر المتعلمين[6].

9- انتشرت الفوضى و العصابات لأغراض انتخابية، " وارتدت الديمقراطية و فسدت الجمعيــات الانتخابية بالرشوة و التعطل، و كثرت الضغوط للحصول على الأصوات (حتى امتلأ أحد الأنهار بجثث المواطنين، و حتى اضطُر العبيد إلى امتصاص الدم من السوق العامة بالإسفنج) " [7].

10- في سنة 30 ق.م أضحى القنصل أوكتافيوس صاحب سلطة مدى الحياة، ليــصبح عــام 27 ق.م أغسطس العظيم و يبدأ عهد الإمبراطورية.

و هكذا أتمت رومة الدورة المشؤومة التي ذكرها أفلاطون: ملكية، فارســتقراطية، فاســتغلال ألجركي، فديمقراطية، ففوضى ثورية فديكتاتورية [8].

1- موسوعة تاريخ أوروبا العام، مرجع سابق: 176/1.

2- قصة الحضارة: 57/9.

3- المرجع السابق: 46/9.

4- نفسه: 54/9.

5- نفسه: 64/9.

6- نفسه: 34/9.

7- نفسه: 367/9.

8- نفسه: 421/9. (لفظة " **ألجركي**" تعني حكم بعض الأسر القديمة التي تستمر لمدد طويلة).

2- الانتخاب في روما الإمبراطورية (27 ق.م – 565 م): صار هذا العهد زمن الحكم المطلق الذي يكاد الانتخاب يغيب فيه بشكل كامل. و يمكن إيجاز وضع الانتخابات في هذا العصر(يشمل الإمبراطوريتين: الرومانية و البيزنطية) ضمن الفقرات الآتية:

أولا: رغم أن المسيحيين الأوائل انتخبوا البابا في أكثر من مناسبة، فإن ازدهار المسيحية قوّى سلطات البابا حتى صار الشخصية الأولى في المجتمع، و تقدم الإمبراطور بلا انتخاب. و أكثر من ذلك فقد صار بعض البيزنطيين المسيحيين يعتقدون أن الإمبراطور تختاره المشيئة الإلهية[1].

ثانيا: " بعد تتويج شارل الرابع ملكا ثم إمبراطورا للإمبراطورية الرومانية(الجرمانية)، في أوروبا الوسطى، صدر القرار الذهبي الشهير الذي حدد شروط اختيار ملك الرومان طيلة عدة قرون، ذاكرا الفئات السبع التي يحق لها الاختيار و الانتخاب (بعض الأمراء، و حكام بعض المقاطعات) و كان الإمبراطور في حاجة إلى دعم بعضهم – على الأقل – ليتصرف بصفة الإمبراطور" [2].

ثالثا: عدد كبير من الذين حكموا بيزنطة وصلوا إلى الحكم بطريق مفاجئ (خال من الانتخاب)، معتمدين على دعم بعض الأتباع لاغتصاب العرش[3].

رابعا: غلبت القناعة بالحقوق المكتسبة في المدن على المطالبة بحقوق على المستوى الوطني أو الإمبراطوري، و لذلك زهد كثير من الرومان في الذهاب إلى روما للإدلاء بأصواتهم في الانتخابات. و في هذه المدن (كبومبي و بيزا...) كان على الحاكم أن يهب مدينته مالا كثيرا نظير تفضيله على غيره[4].

خامسا: مع حلول القرن السادس الميلادي أضحت أوروبا الغربية مسرحا للفوضى السياسية التي تغيب الانتخاب، و صارت الدولة البيزنطية مضرب المثل في الحكم الوراثي (الهرقلية)، و كان إمبراطورها الشهير قسطنطين (حكم بين عامي 313 و 337) قد ألغى وكلاء الشعب و القبائل لدى الإمبراطور[5].

1- المعجم الدستوري، مرجع سابق، ص: 152. – محاضرات في النظم السياسية المقارنة، ص: 19.

– بيزنطة: قراءة في التاريخ السياسي و الإداري، د. وسام عبد العزيز فرج، ط1، "عين" للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، القاهرة، 2002م، ص: 38.

2- موسوعة تاريخ أوروبا العام، مرجع سابق: 138/2.

3- بيزنطة، مرجع سابق، ص: 53.

4- قصة الحضارة: 22/11 و 23.

5- المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 457/5.

و لم تختلف حالة الانتخاب المقصى في البلاد التي خضعت للرومان أو البيزنطيين، حتى تلك التي تمتعت بتسيير مستقل نسبيا كالحبشة: فقد كانت عشائر يحكمها أمراؤها و على رأسهم النجاشي. قال الأستاذ العقاد: "***... و غبرت تلك الفترة كلها بين مصر و بلاد العرب كلها و فارس و الروم و الحبشة و ليس للديمقراطية معنى مفهوم و لا لفظ مذكور***" [1].

البند السابع: الانتخاب عند الفينيقيين و القرطاجيين: أما المدن الفينيقية على الساحل الشرقي للمتوسط (صور، صيدون، جبيل...) فقد عرفت تحولا سلميا نحو النظام الجمهوري الانتخابي خلال القرن السادس ق.م. و لحصول هذا لم يحتج الفينيقيون و القرطاجيون في حاجة إلى ثورات، بل إن الظروف الاقتصادية و الاجتماعية " قضت بأن يُنتخب بعض الأشخاص ليتولوا شؤون المدينة عرفوا باسم القضاة (شُفَاتيم بالفينيقي) ". و قد بدأ النظام الجمهوري في صور سنة 564 ق.م، و في قرطاجة منذ إنشائها، و تكرس حضور الانتخاب لما أضحى مجلس الشيوخ – ذو الصلاحيات الواسعة – يُنتخب من طرف مجلس الشعب الذي يمثل سائر المواطنين، بل عرفت هذه المؤسسات انتخاب العضو الذي يعوض عضوا متوفى [2]. و يلاحظ المؤرخون أن الاستقرار الاقتصادي في فينيقيا و قرطاجة قد وفر استقرارا سياسيا و نظاما جمهوريا انتخابيا مستقرا وثابتا. و من الطريف في هذه الفترة أن الشخص النبيل كان يعاد إلى طبقة العامة (البسيطة) إذا ساءت حالته المالية، و لذلك كان يجتهد في العمل حتى لا يرجع إلى هذه الطبقة، و قد وفر هذا رخاء اقتصاديا للبلد[3]. إضافة إلى ما سبق تأثرت قرطاجة بمسيرة رومية في أزمنة معينة: فعرفت الملكية(غير الإلهية)، والجمهورية، ونظاما يشبه نظام القنصلين[4].

خلاصة الفرع الأول: إن هذا العرض التاريخي الموجز (مهما بدا مطولا) قد كشف عن غياب الانتخاب في أغلب الفترات السابقة للإسلام. و في البيئات القليلة التي اعتمدت الانتخاب أثبتت الوثائق إقصاء كثير من الفقراء أو سكان القرى البعيدة عن رومة و غيرها من المشاركة في الانتخابات. ثم إن تلك المجتمعات فشلت في المحافظة على النظام الانتخابي فتردت إلى الحكم الدكتاتوري أو الإمبراطوري أو الملكي. و من هنا فلم يقم نظام انتخابي متميز و مستقر قبل الإسلام يحاسب المسلمون على تعطيله أو إتباعه.

1- المرجع السابق: 458/5.

2- الحضارات، مرجع سابق، ص: 118.

3- المرجع السابق، ص: 119-123.

4- تاريخ المغرب الكبير، د. رشيد الناضوري، دار النهضة العربية، بيروت، 1981: 184/1.

<u>الفرع الثاني: الانتخابات في الدول من الخلافة الأموية إلى نهاية القرن الثامن عشر (18) الميلادي:</u> في هذه الفترة تواصلت مسيرة الانتخابات المتعثرة، و قد امتد سلطان الإسلام – في العهد الأموي – إلى ثلاث قارات: آسيا، إفريقيا و أوروبا، و لأجل هذا سأوضح – بإيجاز– وضع الانتخابات في هذه القارات وصولا إلى مقارنة أفضل بين النظام الإسلامي و غيره.

<u>*البند الأول: الانتخاب في آسيا:*</u> لم تتغير الأوضاع المعروفة خلال القرون السالفة: فاستمر الحكم الوراثي في الصين و الهند، و في اليابان رافقه بذخ إمبراطوري فاضح، و لم يكن الانتخاب وسيلة شعبية مطلقا[1]، رغم بعض الحريات السياسية و الاجتماعية المتاحة، خاصة في الصين. و عندما غزت الجيوش الأوروبية و الحملات الاستكشافية آسيا لم تحمل معها الديمقراطية و لا الانتخابات.

<u>*البند الثاني: الانتخاب في* إفريقيا:</u> حكمت بعض الممالك الكبرى الأجزاء الغربية و الوسطى من القارة السمراء أشهرها مملكة **غانا**(ق 3 – ق 8 م) في السنغال و مالي و غينيا. و ساهم الرخاء الاقتصادي و عدل الملوك في استقرار أوضاعها أزمنة مديدة، فلم تظهر الممارسات الانتخابية. و على النهج نفسه سارت مملكة **مالي** العظيمة (1225 – بداية ق 16 م) تضم أكثر أراضي مملكة غانا و بلاد نهر النيجر. و لكن النظام الوراثي الملكي كان المسير لهذه الدولة، بل كان من أسباب ضعفها التنافس على العرش. و لم تخرج مملكة **سنغاي**(ق7 – ق 16 م) عن هذه التقاليد الوراثية و الإرادة السياسية الملكية المطلقة لما حكمت النيجر، مالي و السنغال.

أما باقي أجزاء القارة الإفريقية فقد استمر يسيرها الحكم القبلي. و التشاور المتوقع في تنصيب زعيم القبيلة لا يرقى إلى الانتخاب الحر و الكامل[2].

<u>*البند الثالث: الانتخاب في أوروبا:*</u> إن التاريخ الأوروبي السياسي و الانتخابي– الممتد بين عام 661 م (قيام دولة بني أمية) و نهاية القرن 18 م – يقبل تقسيمه إلى فترتين: الأولى من 661 إلى نهاية القرن العاشر الميلادي، و الفترة الثانية تبدأ من مستهل القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر.

<u>أولا: الفترة الأولى: 661– نهاية ق 10 م:</u> استمرت الأوضاع الموروثة عن الرومان – الذين أفل نجمهم، بسقوط رومة سنة 476 م– و البيزنطيين الذين اهتزت قوتهم: ففي أوروبا الغربية انتشرت ممالك و إمارات كثيرة لم يكن للانتخاب فيها سلطان، غالبا. و لا يعكر على هذا الحكم

1– قصة الحضارة: 23/5، 30 و 31.

2– الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق: 178/1؛ مملكة سنغاي، عبد القادر زبادية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، لا تاريخ، ص: 16– 25 و 55 و ما بعدها.

ما ثبت من:

١- انتخاب سكان منطقة اللمبارد (شمال إيطاليا) لملكهم في فترة 568-774 م.

٢- دعوة شارل الأصلع (876 م) عظماء الدولة بالمقاطعات الإيطالية لينتخبوه ملكا (و كان من قبل إمبراطورا فقد كثيرا من سلطاته، ثم صار إمبراطورا لفرنسا) [1].

٣- استشارة الملك شارلمان (740-814 م، و قد حكم أوروبا الغربية) كبار موظفيه في تشريعات مقترحة: و هذا - أيضا- ليس بشيء: فقد كان التعبير عن الموافقة يتم بالصياح العام، أم رفضها فيتم بالأنين و الانكماش! [2] ففي الحالتين السابقتين ليس اختيار شخص واحد ليصبح حاكما مطلقا بانتخاب يعول عليه في شأن التعبير الحر عن الإرادة السياسية.

ثانيا: الفترة الثانية: من بداية القرن العاشر إلى نهاية القرن الثامن عشر: لا يعني حلول هذه السنين زوال الحكم الوراثي الذي يغيب الانتخابات، و لكن نهضة انتخابية ثابتة بدأت في البروز التدريجي في كثير من أرجاء أوروبا، لعل من روافدها اتصال الأوروبيين بالمسلمين- اتصالا أعمق- خلال الحروب الصليبية(1096-1291 م) و من ثماره: التأثر ببيعة الحكام المسلمين، وفيها أثر من الاختيار الحر للحاكم. و رغم ميل بعض الباحثين إلى أن الإقطاع - الذي كان يوفر الحماية للعامة- لم يترك حق الانتخاب يزدهر خلال القرون الوسطى [3]، فإن هذا لا ينفي إقبالا جزئيا على السبل الانتخابية في كثير من الممالك الأوروبية. و كان من أبرز المواطن التي انتعش فيها الانتخاب: **إيطاليا** و **سويسرا**، **بريطانيا** و **فرنسا**(إضافة إلى أماكن متفرقة **أخرى**).

1- الانتخابات في إيطاليا و سويسرا: تظهر النهضة الانتخابية بإيطاليا - كما صارت تسمى- من خلال المواقف الآتية:

١- مدينة البندقية صاحبة السبق إلى الانتخابات لما صارت تختار دوقها(زعيمها) عن طريق جمعية المواطنين (سنة 1033م)، وإن لم ينف هذا فوز كبار التجار الذين كمموا أفواها بعد ذلك[4].

٢- صار دانتي أليجييري(1265-1321م) [5] عضوا منتخبا بالمجلس البلدي لفلورنسا(1300 م).

1- قصة الحضارة: 209/14.

2- موسوعة تاريخ أوروبا العام: 348/1.

3- قصة الحضارة: 232/14.

4- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، مرجع سابق، ص: 195.

4- قصة الحضارة: 214/14، و 19/ 6 و 7.

5- قصة الحضارة: 314/17. (و **دانتي** شاعر إيطالي، بل أشعر شعراء أوروبا، كان ذا قدرة فائقة في الوصف و التحليل. له كتاب في نظام الحكم العالمي الموحد. نفي من فلورنسا و مات بعيدا عنها: **الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق: 878/1.**)

غير أنه لما شاعت الفوضى السياسية أخذ يعمل على إعادة حكم أباطرة الدولة الرومانية، و فكــر قبل مكيافيللي في الاستبداد الذي يضمن الاستقرار.

٣- غير أن أجرأ المواقف الانتخابية بإيطالية تجلت على يد **الراهب** ســفنرولا[1]: فبعــد أن دعــا ناقوس القصر الملكي الأعظم إلى توكيل عشرين (20) شخصا – بالانتخاب – لتسيير الدولة عاما، و بعد فشل هذه الهيئة – لقلة خبرة أعضائها –، أشرف سفنرولا – فــي ديــره – علــى أولــى الخطوات الانتخابية: فاختير ثمانية و عشرون (28) عضوا ضُموا لهيئة العشرين، و بنيت قاعــة فخمة للمجلس الجديد (زين ليوناردو فنشي جدرانها)، و أُصدر عفــو عــام عــن المعارضــين. وسعدت الجماهير بهذه الإصلاحات و عمت المظاهر الأخلاقية المدينة. و لم تجر هذه الإصلاحات وفق مصالح بعض التجار الكبار: فاستغلوا فراغ خزائن الحكومة و تحالفوا مــع بقايــا الملكيــين فأسقطوا سفنرولا. و بعد الاعتراف لمحاكم التفتيش – تحت التعذيب – أصدرت جمهورية فلورنسا العاقة حكم الإعدام في منشئها، ونفذ ذلك عام 1498م، لتعود الملكية وتغيب الحرية ثلاثة قرون[2].

٤- في سنة 1410م: انتخاب البابا يوحنا الثالث و العشرين من طرف الكرادلة[3].

و ***في الجملة*** تعد التجربة الانتخابية الإيطالية رائدة في أوروبا، خاصة جهود سفنرولا و قبلها مؤسسات البندقية التي صارت مثلا يحتذى و يرسل السياسيون الصغار لتعلمه فيها. و لم تمر هذه المسيرة خالية من الطبقية و التجاوزات و الدماء: فقد أقصيت النساء من عضوية مجالس البندقيــة الكبرى، و ورث بعض الأبناء كراسي آبائهم. و عرفت محاولات سفنرولا نهاية دامية[4]. و فــي الأخير لا نغفل عن كون الوحدة الوطنية قد تأخرت بالديار الإيطالية مقارنة بفرنسا و بريطانيا...

2- الانتخابات في بريطانيا: كان السير إلى انتخابات تمثيلية صحيحة شاقا و داميا، و هذا إيجازه:

١- في سنة 1066 م كان الانتخاب مغيبا و الحكم المطلق لا يزال سائدا [5].

٢- تم توقيع " الماجنا كارتا " (العهد الأعظم) سنة 1215 م: على وقع الجيوش المحتــشدة ضــده وقع الملك جون ابن هنري(حكم بين 1199 و 1216م) هذه الوثيقــة المهمة و التي تمنح حقــوق

1- لم تكن نشأته الأولى بفلورنسا، و بعد أن فشل أبوه في إقناعه بحرفته الطبية، انعزل سفنرولا بنفسه ليؤدبها، و كان ناقما علــى التردي الأخلاقي. خيل إليه أنه يتلقى إلهاما ملائكيا. صار بعد ذلك خطيبا بكنيسة فلورنسية يسعى إليه الناس متلهفين علــى نقــده الجريء و مواعظه البليغة. تأثر في آرائه الجمهورية بالحريات السياسية السويسرية: **قصة الحضارة: 277/18 و 294.**

2- المرجع السابق: 277/18 و 294.

3- نفسه: 9/20.

4- نفسه: 204/19 و 205.

5- نفسه: 182/15.

الكرامة و المشاركة في الانتخاب لجميع الأحرار في المملكة البريطانية إلى أبد الدهر[1].
٣- ابتداء من عام 1322 م وجوب انعقاد الجمعية الوطنية للموافقة على قانون تسميه الحكومة[2].
٤- في سنة 1648 طالب كرمويل Cromwell [3] بتوسيع حق الانتخاب، و عندما دخل لندن منتصرا(1647/10/09 م) أعلن عن اتفاقية الشعب، و فيها: " السلطة مجموع الشعب" و" الحكومة العادلة الوحيدة هي التي يتوفر فيها حق الاقتراع الحر للبالغين" [4].
٥- و قال أحد قادته الكبار:" إن كل من ولد في إنجلترا، الفقير أو أحط الناس في المملكة يجب أن يكون له صوت في اختيار أولئك الذين يصنعون القوانين التي يعيش و يموت في ظلها" [5].
٦- نواب المدن البريطانية(مجلس العموم) يقررون أن تشريعاتهم لا تفتقر إلى موافقة الملك أو مجلس اللوردات (الأشراف). و أكثر من ذلك فقد أعدم كرمويل الملك بفصل رأسه[6].

و لم تلبث هذه المسيرة الانتخابية المضيئة أن **انتكست** و كما يتضح في المواقف التالية:
١- في عام 1653 م أصدر كرمويل أول دستور إنجليزي مكتوب يجعل حق الاقتراع على أساس الثروة، مع استبعاد أنصار الملكية[7].
٢- خابت الآمال في التمثيل الانتخابي بعد عودة الاستبداد في ثوب كرمويل.
٣- نجاح الملكيين في انتخابات مجلس العموم سنة 1660م، و أرسل البرلمان المنتخَب إلى الملك المخلوع شارل الثاني فعاد - منفاه في هولندا- معززا، و جثا النواب على قدميه. و عادت الملكية " دون إراقة قطرة دم واحدة، في حين اقتضى خلع أبيه " شارل الأول" ست(06) سنوات من الاضطرابات و كثير من الدماء" و بأمر البرلمان أُخرجت جثة كرمويل و كبار أشياعه فعلقت على المشانق عام 1661 [8].
٤- و تعهد الملك شارل الثاني – تحت ضغط الاضطرابات – بألا يسمح لأي كاثوليكي بمقعد

1- نفسه: 200/15.
2- نفسه: 57/22؛ (و كان اجتماع مجلس الملك كافيا قبل ذلك).
3- أوليفر (1599-1658): برلماني إنجليزي. تزعم المعارضة للسلطة الملكية. و عندما وصل إلى الحكم اخضع أيرلندا، حل البرلمان و حكم ديكتاتوريا سنة 1653: **المنجد في الأعلام، ص: 462.**
4- قصة الحضارة: 327/28.
5- المرجع السابق: 327/28.
6- نفسه: 330/28.
7- نفسه: 19/32.
8-نفسه: 42/32، 43، 101، 102 و 104.

في البرلمان. ثم يسن – بتطرف – قانونا يجعل من حقه عــزل المــوظفين المنتخَبــين للهيئــات البلدية[1].

و **خلاصة** المسيرة الانتخابية الإنجليزية قبل ق 18 م:

١- الإقرار بأثر النهضة الانتخابية النسبية (حق الاقتراع مقيد) التي كان لكرمويــل دور بــارز فيها، و قد صار لها تأثير واضح في ما تلاها من أزمان، في إنجلترا و ما جاورها.

٢- ملاحظة الضربات التي وجهت إلى هذه النهضة المنقوصة، و الدماء التي أريقت و الرشــاوى التي صرفت هي أظهر وجوه معارضة الانتخاب النظيف في هذه الفترة.

٣- برغم الفساد السياسي و النزاع الداخلي فقد شهدت إنجلترا 1689-1714 م انتقال سلطة الحكم إلى البرلمان بغير رجعة، و أضحت إنجلترا (المملكة المتحدة) خلالها سيدة البحار[2].

3- الانتخابات في فرنسا: الحق أن الانتخابات بالأراضي الفرنسية (كما تسمى اليوم) قد عُرفــت منذ استولت قبائل الفرنك (ذات الأصول الجرمانية) على هذه المناطق (بدايــة القــرن الخــامس الميلادي). فقد مارس الفرنك الأسلوب الملكي الوراثي ممزوجا بالانتخابات: إذ كان الملك ينتخَــب من طرف جمعية المحاربين و من بين أعضاء عائلة " الميروفانجيين " ذات الصفة " الإلهية "[3]!

و هذا موجز لأوضاع الانتخابات في فرنسا بين ق 11 م و 18 م:

١- في نحو سنة 987 م أعلن رئيس مجلس العظماء؟ (مقره ريمس Rimes الفرنسية، و رئيسه أسقف) أن العرش في فرنسا لا يكتسب بالحق الإرثي بل بالانتخاب[4].

٢- خلال ق 14 م كانت الانتخابات – في فرنسا و في غيرها من الممالك الأوربية- تــتم عــن طريق الهتاف للمرشح و التصفيق له، أو بالقبول الضمني. و يعد منتخَبا من رضيته الشخــصيات ذات النفوذ إذا لم تقدم ضده احتجاجات[5].

٣- يميل الأستاذ هوريو إلى أن النظام الانتخابي لبعض المؤسسات، خلال القرن 14 م، كان يبدو ديمقراطيا إلى حد ما: فقد كانت المؤسسات الموسومــة بالتمثيلية (جمعية الطبقات) ثلاثا: الأولى

1- نفسه: 171/32.

2- نفسه: 32/ 200 و 211.

3- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو، مرجع سابق: 227/2.

4- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

5- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، مرجع سابق، ص: 199.

و الثانية تتشكل من رجال الدين و النبلاء، و الطبقة الثالثة لعامة الشعب. و كان منتخِبو هذه الأخيرة هم كل السكان المولودين بفرنسا، أو المكتسبين الجنسية الفرنسية، و البالغين خمسا و عشرين (25) سنة، و المذكورة أسماؤهم في جداول التكليف (الضريبية) مهما كان مقدار الضريبة المدفوعة، و لم يكن هناك رسم انتخابي محدد[1].

٤- يذكر بعض الباحثين أن أول استخدام للصناديق في التصويت الانتخابي قد وقع بفرنسا سنة 1634 م[2].

٥- كان لنظريات السيادة الشعبية – التي تطورت بأفكار جون جان روسو[3]، بالخصوص – تأثير كبير في نمو الانتخابات بفرنسا، ثم بسائر البلاد الأوربية.

٦- بدأ العمل بالتمثيل النيابي الانتخابي قبل سقوط الملكية قبل 1789 م، و إن حُددت مهام التمثيل في توكيلات مكتوبة ليس للنائب الخروج عليها و لا المشاركة – في مجلس الملك – في مناقشة غيرها[4].

أما **النقائص** التي اعترت هذه الجهود الانتخابية الفرنسية فأشهرها:

١- استبعدت النساء من الوصول إلى العرش عام 1313م[5] ، و ظلت محرومة من التصويت.

٢- اشتهر عن فلاسفة القرن 18 م حذرهم من الغوغاء و تعاليهم عليها ميلا نحو إبعادهم عن التصويت[6].

٣- كانت فرنسا قوية تهيمن على دول كثيرة في عهد الملك لويس الرابع عشر (بغير انتخاب)، غير أن الملك كان مطمئنا إلى ولاء شعبه له، بل إن عامة الناس و أعضاء البرلمان – غير المنتخب – قد تمسكوا بالملكية و طالبوا بإبعاد المفسدين من الموظفين سنة 1648 م[7].

1- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو، مرجع سابق: 234/2.

2- جريدة الشروق اليومي، العدد: 1002، بتاريخ 2004/02/18 م، ص: 18.

3- راجع ص: 14 من هذه الأطروحة (الهامش).

4- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، مرجع سابق، ص: 200.

5- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية: 228/2.

6- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، ص: 201.

7- قصة الحضارة: 8/31.

٤- قبل عام 1789م تشكل بفرنسا الملكية اثنا عشر (12) برلمانـــا، لــم تكــن – جميعهـــا – منتخبة[1] .

4- الانتخابات في سائر أوربا: هذه نظرة عامة عن الانتخابات بوسط أوربا و شرقها:

١- سكان جرمانيا الشمالية مارسوا الانتخاب في العهد الجمهوري، زمنا مـــا فـــي القـــرون الوسطى، رغم شيوع وراثة العرش بألمانيا(بل إن وارث العرش كان – سنة 1065 م- فـــي الرابعة من عمره، فنابت عنه أمه حتى رشد). و في سنة 1275 م عين الإقطـــاعيون ســـبعة (07) أشراف ينتخبون وحدهم الملك و يحدُّون من سلطانه، كما سُنت قـــوانين جديـــدة أحيـــت حقوق الشعب في اختيـــار ملوكـــه. في عـــام 1338 م، و بعـــد أن نـــشبت حـــــرب إثـــر انتخـــاب ملكين في يوم واحد و اعتراف البابا بهما كليهما! تقرر أن يصير اختيار ملك ألمانيـــا من طرف منتخبِين ألمان لا سلطة للبابا عليهم. و تكرست الممارسة الانتخابية في ألمانيا عندما خلع المنتخِبون الملك شارل العاشر عن العرش عام 1404 م. و بعد سنة 1460 م صار لكثير من المدن الألمانية مندوبون عن سائر الطبقـــات يمثلونهـــا فـــي المجلـــس الإمبراطـــــوري (الريختاج)، وكـــان مجلس خاص (من مقاطعات بوهيميا و سكسونيا) يُدعى لاختيار الملك [2].

٢- في عام 1419 م، و في مدينة براغ (التشيكية حاليا) اقتحمت الجماهيـــر مجلس النبـــلاء و ألقت بهم من النوافذ إلى الشوارع. ثم نظمت اجتماعا شعبيا انتخبت من خلاله أعضاء مجلس تمثيلي معارض لبعض آراء البابا[3].

٣- في المدن الروسية: اشتهرت الوراثة بكييف، و كانت أيلولة الحكم – أحيانا – بتقسيم الملك على الذرية. أما لدى القوزاق في جنوب روسيا(فرسان من آباء فلاحين) فقـــد كـــان أربـــاب البيوت يختارون رئيسا تنفيذيا لجمعية منتخَبة (ق 16 م) [4] .

خلاصة هذا المطلب الثاني متضمنة في هذه الملحوظات الثلاث:

الأولى: الفتـــرة السابقة ظهور الإسلام غُيب فيها الانتخـــاب بشكل عـــام و عميق[5]، بل إن

1- المرجع السابق: 11/31.

2- نفسه: 331/14 ثم 178/15 و 179 ثم 262/22، 265 و 267 ثم 260 و 261. ؛ المعجم الدستوري، ص: 152.

3- قصة الحضارة: 13/23.

4- نفسه: 153/15، ثم 14/26 و 15.

5- فباستثناء فترات انتخابية إيجابية في المدن الإغريقية و الرومانية، رغم إقصاء مواطنين كثر من الانتخابات، فـــإن ســـائر المجتمعات يصدق عليها قول الأستاذ دو فيرجيه Duverget: " كان على الإنسان أن يتقبل الحاكم كواحـــد مـــن المعطيـــات الطبيعية كالأرض و الجو و المرض " :

المجتمعات – في آسيا، إفريقيا و أووربا– قد ازداد ابتعادها عن الانتخابات زمن ظهور الإسلام، و أثناء قرونه الثلاثة الأولى (ختامها يوافق نهاية القرن العاشر الميلادي).

الملحوظة الثانية: بدأ حال الانتخابات يتحسن، بشكل عام، مع بداية القرن الحادي عشر(11 م) لتصير تجربة المدن الإيطالية (البندقية، فلورنسا...) هي الأعمق، في تقديري، تليها التجربة الإنجليزية. و لم تخل التجربتان كلتاهما من العثرات و النقائص[1] بل و الدماء القانية، و ارتد الناس – أحيانا– إلى الملكية المطلقة، و انقلبوا على رواد المسيرة الانتخابية كسفنرولا و كرومويل. و كل هذا لا ينفي أن هذه التضحيات قد أسست الانتخابات خيارا لا رجعة فيه. أما فرنسا فقد عرفت أول استعمال للصناديق، و تأثرت الجماهير الفرنسية بآراء مفكري العقد الاجتماعي، فثارت على الحكم الملكي المطلق سنة 1789 م و كرست اللجوء إلى الانتخابات.

الملحوظة الثالثة: لابد من التنبيه إلى أن رهبان النصارى و كثيرا من اليهود قد كانوا ميالين إلى الأسلوب الانتخابي: فإذا كان أحبار اليهود يُنتخبون بأحياء اليهود الأوربية[2]، فإن المسيحيين الأوائل كانوا ينتخبون البابا، و هو مسلك لا يزال متبعا إلى اليوم، و إن غشيه من التهديدات و الضغوط ما غشيه في بعض الفترات[3]. و إن رفع مارتن لوثر[4] صوته قائلا إن المسيحيين الحقيقيين ليسوا في حاجة إلى قانون[5].

المطلب الثالث: الانتخاب في الدول المعاصرة بعد القرن 18 م.

تمهيد: إن الغرض من هذا المطلب هو التعرف على المدى الذي بلغته الانتخابات في العصر الحديث و المعاصر؛ بخاصة في بعض الدول التي تطورت فيها المسيرة الانتخابية أكثر من غيرها: إنجلترا(المملكة المتحدة)، فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية، أوروبا الغربية و دولٍ أخرى عبر العالم. ولا يعدو هذا المطلب أن يكون وقفات موجزة تهدف إلى:

أولا: التعرف على الجهود التي تواصلت لأجل إقرار الانتخابات، و ثمار هذه الجهود

1– انتخاب يقصي الفقراء و النساء.

2– قصة الحضارة: 57/14.

3– اِلتأم جمع الكرادلة لانتخاب بابا في العصر الوسيط، و لكن التشويش الذي أحاط بقاعة الكرادلة المنتخِبين و التهديدات التي مستهم، دفعتهم إلى انتخاب بعد الانتخاب، و أسفرت النتيجة النهائية انتخاب بابوين!: **تاريخ العصر الوسيط بأوربا، د. نور الدين حاطوم، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1993م، ص: 456.**

4– مارتن لوثر (1483–1546 م): راهب و مفكر بدأ الإصلاح الديني (البروتستانتية) في ألمانيا. خالف الكنيسة الكاثوليكية في جملة أمور ثم انفصل عنها. نقل التوراة إلى الألمانية: **المنجد في اللغة و الأعلام، ص: 495.**

5– قصة الحضارة: 68/24.

و نقائصها.

ثانيا: المقارنة بين هذه الثمار و بين تعاليم الإسلام، من جهة، و بين واقع المسلمين الحديث و المعاصر، من جهة ثانية. (و هذا يتيح – لاحقا – الإطلاع على ما يسوغ اقتباسه منها، شرعا). في نهاية هذا التمهيد تجدر الإشارة إلى أن " الصراع السياسي – في القرن التاسع عشر – تمركز حول الانتخابات...و اختلطت معركة الديمقراطية مع معركة الاقتراع العام، و بدأ الترابط في الواقع بين الديمقراطية و الانتخاب" [1].

الفرع الأول: الانتخابات في إنجلترا (المملكة المتحدة) بعد القرن الثامن عشر:

من المحطات التي مر بها مسير الانتخابات في هذا البلد:

البند الأول: رغم ما أثبته سالفا (من كون الانتخاب قد غدا الوسيلة الوحيدة التي يسمح بها للوصول إلى البرلمان) [2]، فإن عمال المدن لم يُخولوا حق الاقتراع إلا عام 1876 م، بعد أن أصبحوا قوة لا غنى عنها في مصانع الدولة، " و لم يظفر عمال الريف بهذا الحق إلا بعد ثماني عشرة (18) سنة [1894 م]، لأن خطرهم أهون من خطر عمال المدن" [3].

البند الثاني: أذنت السلطات للنساء بالمشاركة في الانتخابات بعد الحرب العالمية الأولى لأنهن اشتغلن بالمصانع أثناء غياب الجند في القتال[4].

البند الثالث: ما فتئت حقوق الأفراد لانتخابية تتدعم يوما في إثر آخر، خاصة بعد هدوء الحروب. و اليوم يسود إنجلترا نظام الاقتراع أكثري في ظل الدائرة الفردية (مرشح واحد عن كل حزب في كل دائرة) [5]. و قد شُرع في العمل بهذا النظام منذ 1265 م.

الفرع الثاني: الانتخابات في فرنسا: لم يكن نجاح الثورة الفرنسية دليلا على بلوغ المرتجى في الحقوق الانتخابية، و قد تتابعت الأحداث الانتخابية وفق الموجز التالي:

البند الأول: روعي في التمثيل السكاني بعد الثورة (1789-1791 م) ما يلي: كل محافظة لها

1- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، مرجع سابق، ص: 203.

2- راجع ص: 51 من هذه الأطروحة.

3- المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 443/5.

4- المرجع السابق: 443/5.

5- " الاقتراع الأكثري (الأغلبية)هو أسلوب اقتراع يفوز بموجبه المرشح الذي يحصل على أكبر عدد من الأصوات، و له عدة تفرعات" : **النظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 193**. (أما ما يخص الدائرة الفردية فانظر **ص: 196**.)

الحق بعدد من النــواب محسوبين بالنسبـــة إلى اتساع أراضيها + عــدد ســكانها + مقــدار مساهمتها المباشرة في الضرائب[1].

البند الثاني: و في سياق القيود الانتخابية المالية حصرت الضرائب و الرسوم – و بعضها كان يعدل أجرة ثلاثة أيام – الحق في الانتخاب في طبقة مسيطرة اقتصاديا، زادها ازدهار الثــورة الصناعية هيمنة.؛ حتى لقد صار شخص واحد متمتعا بحق الانتخـــاب بين كل سبعين و مئـــة (170) شخص، في فرنســـا سنة 1830 م. أما في إنجلترا فقد أتاح الإصلاح الانتخابي – عام 1832 م – هبوط هذه النسبة إلى شخص بين كل ستة و عشرين (26/1) [2].

البند الثالث: تظافرت القيود المالية و غيرها على خفض عدد المشاركين في الانتخابات الأولى التي أعقبت الثورة: ففي سنة 1791م كــان عــدد المنتخِبــين ثــلاث مئــة ألــف و أربعــة ملايين(4300000) فردا، من أصل أربعة و عشرين (24) مليون ساكن. و لما كان يــشترط في الانتخاب أن يكون علنيا فقد امتنع خمسة (05) ملايين منتخِب عن المشاركة (مــن أصــل سبعة (07) ملايين) [3] .

البند الرابع: أما الصيغة الانتخابية المعتمدة في فرنسا فهي – حاليا – النظام الأكثري. و هــو النظام الذي كان سائدا قبيل نهاية القرن التاسع عشر، و قبل سنة 1986 ترددت فرنــسا بــين النمطين: الأكثري و نظام التمثيل النسبي[4]، لتستقر الآن على النظام الأكثري.

الفرع الثالث: الانتخابــات فــي الولايــات المتحــدة الأمريكيــة: كــان للثــورة الأمريكيــة التحررية(1774– 1783) آثار واضحة في إقرار حق الانتخاب، بدء مــن إعــلان الدســتور الأمريكي الصادر سنة 1787 و الذي رسخت أفكاره الانتخابية بتعديلات كثيرة:

البند الأول: فالتعديــل الخامس عشــر(15) نص على أن حق التصويت مقــرر للمواطنيــن نصه:" لا يجــوز إنكار حق مواطني الولايات المتحدة في التصويت و لا انتقاصـــه من جنب

1– القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية: 2/250–252.

2– المرجع السابق؛ قضايا الفكر السياسي، د. ملحم قربان، مرجع سابق، ص: 50.

3– القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية: 2/250.

4– النظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 231 و 233.(و نظام التمثيل النسبي معناه : أن يصير لكل حزب عدد من المقاعــد في البرلمان معادل لحجم الأصوات التي حصل عليها: فالحزب، أو القائمة المستقلة الحاصل علــى 40% مــن الأصــوات يستحق الفوز ب: 40% من المقاعد، و لا يعتبر فائزا منفردا بالحكم، فمن حصل على 10% يفوز ب: 10% من المقاعد الخ. و هو يسمح بالتعددية و يحتم – غالبا – تشكيل الحكومة الائتلافية المتعددة المشارب: **المرجع السابق، ص: 230 و274.)**

الولايات المتحدة و لا من جانب أية ولاية بسبب الجنس[الأنثوي] ".

البند الثاني: و كانت خاتمة هذه التعديلات النافعة التعديل الرابع و العشرون، الصادر سنة 1965م، و الذي ألغى المنع من التصويت لعدم دفع الضرائب[1].

البند الثالث: بقي أن نشير إلى أن نظام الانتخاب في هذه الدولة أكثري وفق الدائرة الفردية[2]، يتداول على حكم الولايات المتحدة الأمريكية بواسطته، في العقود الأخيرة، حزبان: الحزب الجمهوري و الحزب الديمقراطي، استوعبا ميول كثير من المنتخِبين و تعصبهم الذي سار – زمن الهجرات الحديثة (في النصف الثاني من ق19) – في سياق التعصب العرقي وفق أصول الأمريكيين(إيطالية، أيرلندية...) [3].

الفرع الرابع: الانتخابات في سويسرا: لم تكن الانتخابات عرفا جديدا بالمقاطعات السويسرية، فقد مورست الانتخابات الحرة بها منذ قرون(ق 15 م) [4]، و لها نهج خاص:

البند الأول: طبقت أربع(04) مقاطعات الديمقراطية المباشرة: حيث يجتمع المواطنون، المتمتعون بحقوقهم الانتخابية، مرة في السنة و في ميدان عام، و من أعمالهم في هذه الجمعية: التصويت على القرارات السياسية و انتخاب موظفين لمناصب إدارية. و قد ساعد على استمرار هذه الطريقة الانتخابية قلة عدد السكان.

البند الثاني: رغم أن هذه الطريقة رائدة في التعبير عن الإرادة السياسية للسكان فإنها لم تخل من اعتراضات: **الأول:** لم تساعد هذه الطريقة على مناقشة جدية للمسائل بسبب كثرة الحاضرين: فقد نوقش القانون المدني في جلسة واحدة. ثم إن الحاضرين ليسوا – كلهم – أكفاء لمناقشة المسائل الفنية [5]. **الاعتراض الثاني:** حتمت هذه الطريقة إجراء تصويتات كثيرة للاستفتاءات و المبادرات: فمن مجموع خمسين و خمس مئة (550) تصويت – أُجريت بسائر أوروبا منذ الثورة الفرنسية – كان نصيب سويسرا منها ثلاث مئة (300). و هذا عبء على المواطن ربما دفعه إلى عدم المشاركة (هبطت المشاركة في

1- الدستور الأمريكي: أفكاره و مثله، مورتمر ج. أدلر، ترجمة: صادق إبراهيم عودة، مركز الكتب الأردني، 1989 م، ص: 138.

2- النظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 196.

3- التحليل الاجتماعي للسلطة، د. حسن ملحم، منشورات دحلب، الجزائر، (لا تاريخ)، ص: 161.

4- قصة الحضارة: 294/18.

5- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، د. تيسير عواد، ص: 55.

الانتخابات في سويسرا إلى أقل من 50% بعد الحرب العالمية الثانية، بسبب تعقيدها، و لا يعد هذا التراجع خطيرا لأنه لم يكن في القضايا المصيرية) [1].

البند الثالث: كانت سنة 1971 م هذه بداية السماح بتصويت النساء[2].

البند الرابع: نظام الانتخاب المتبع في سويسرا هو نظام التمثيل النسبي[3].

الفرع الخامس: الانتخابات في سائر أوروبا و العالم: هذه مختارات موجزة لذلك:

البند الأول: في بلجيكا و لكسمبورغ: أضحى الحق في الانتخاب إجباريا، ثم اقتدت به دول عديدة انخفضت فيها المشاركة الانتخابية [4]. و اختصت **بلجيكا** بكونها شهدت الميلاد الرسمي لنظام التمثيل النسبي في شكله المعاصر: حيث أقره برلمانها بتاريخ 1899/10/30م[5]. و بقي هذا الشكل الانتخابي هو الصيغة السارية المفعول حتى اليوم.

البند الثاني: في إيطاليا: بعد معاناتها من الحكم الدكتاتوري قبيل الحرب العالمية الثانية استأنفت إيطاليا مشاركاتها في المسيرة الانتخابية (و قد كانت من روادها)؛ فخرجت على العالم بأسلوب اقتراع نسبي فريد في الأرياف الإيطالية + طريقة خاصة بالمدن. و عموما فقد مكن تدعيم الحركات الاشتراكية – ذات الامتداد الجماهيري– لنظام التمثيل النسبي من اعتماده[6].

البند الثالث: السويد، الدنمرك، النرويج، هولندا وأيرلندا: اعترفت هذه الدول بحقي: الانتخاب و الترشح – في الانتخابات المحلية – للأجانب المقيمين على أراضيها[7]. و تنتهج هذه الدول نظام التمثيل النسبي[8].

البند الرابع: في اليونان: لم يتطور الانتخاب كثيرا كذي قبل، و هي اليوم تنتهج النظام النسبي[9].

1- كيف تُحكم سويسرا ؟ يورج مارتن جابرييل، ترجمة: د. محمد بكر، العربي للنشر و التوزيع، القاهرة ؟ (لا تاريخ)، ص: 61 و 63.

2- المرجع السابق، ص: 19.

3- النظم الانتخابية، ص: 231.

4- النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، مرجع سابق، ص: 346 و 347.

5- النظم الانتخابية، ص: 231.

6- المرجع السابق، ص: 233.

7- حقوق الإنسان و الحريات الشخصية، روبير شارفان، جان جاك سوبير، ترجمة د. علي ضوي، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، الدار البيضاء، 1999، ص: 260.

8- النظم الانتخابية، ص: 298–300.

9- المرجع السابق، ص: 275.

البند الخامس: في ألمانيا: بعد الحرب العالمية الثانية تواصلت الجهود الألمانية فأبدعت نموذجا انتخابيا هو مزيج من النسبي و الأكثري (مختلط) يهدف إلى تأمين العدالة الانتخابية: فتُقسَّم الدولة إلى دوائر متساوية " لكل منها نائب واحد، و الحزب الذي ينا أكبر عدد من الأصوات في كل منطقة يأخذ مقعدها". أما أصوات باقي الأحزاب فتُجمع على الصعيد الوطني لتوزع على مقاعد وطنية مخصصة لهذا الغرض[1].

البند السادس: في روسيا: تأخر تطور الانتخاب بروسيا مقارنة بباقي الدول الأوروبية: فما أن خرجت من الحكم الملكي الوراثي عام 1917 حتى وقعت تحت سلطة اشتراكية مستبدة، غالبا ما تستبعد الانتخابات المتحررة الإرادة. و بعد سقوط الاتحاد السوفيتي (أواخر الثمانينيات من القرن العشرين) اتبعت روسيا نظاما انتخابيا متوازيا مختلطا: حيث يُنتخب قسم من النواب وفق النظام الأكثري، و قسم آخر وفق النظام النسبي[2].

البند السابع: في أستراليا: استهلت استراليا استقلالها بإبداع انتخابي جديد يُعرف باسم الصوت البديل (Alternative vote): و هو من أشكال الاقتراع الأكثري؛ حيث يُعطى المنتخِبون الحق في المفاضلة بين مرشحين يناصرونهم: فيؤشرون على مرشحهم المفضل الأول برقم(1) و على المرشح المفضل الثاني برقم (2) ... (التصويت التفضيلي) [3].

البند الثامن: في الهند: كانت قرون من مخالطة شعوب شتى (إسلامية، أوروبية...) كفيلة بإبعاد السلطات الملكية المتألهة! و بعد استقلال الهند عن إنجلترا سنة 1947 م تبنت الهند النظام الأكثري وفق الدائرة الفردية. و مراعاة للكثافة السكانية و اتساع البلاد فقد صار يُمنح شهر كامل لإجراء الانتخابات.

البند التاسع: في اليابان: اندثرت الهيمنة الوراثية، رغم الإبقاء الشرفي على منصب الإمبراطور(لا يحكم)، و صار نمط الاقتراع مختلطا متوازيا(انتخاب بعض النواب بالأكثري و البعض الآخر بالنسبي) .

البند العاشر: في كندا: انتهجت – بعد استقلالها عن إنجلترا – الانتخابات النظام الأكثري[4].

البند الحادي عشر: في أمريكا اللاتينية: كانت في القرون الماضية بين حكم قبلي أو احتلال

1- المرجع السابق، ص: 283 و 284.

2- نفسه، ص: 281 و 282.

3- نفسه، ص: 218 و 219.

4- نفسه، ص: 194(الهند)، 282(اليابان)، و ص: 196(كندا).

أوروبي، كلاهما يستهجن الانتخابات، أما بعد استقلالها (أواخر القرن 19 و أوائل ق 20 م) فقد انتهجت أكثرها صيغة الانتخاب النسبي[1] (في الفترات التي لم يهيمن فيها الحكم العسكري كما في تشيلي و الأرجنتين و غيرهما في بعض الفترات).

البند الثاني عشر: في قارة إفريقيا: استقلت أكثر دولها في النصف الثاني من القرن العشرين، فانتهجت ثلث الدول النظام النسبي (و منها جنوب إفريقيا، مدغشقر، ليبيريا، أنغولا...) و سارت دول أخرى سير المملكة المتحدة فاعتمدت النظام الأكثري[2] (زيمبابوي، تنزانيا، الكونغو...) أقول هذا مع التنبيه إلى فترات الحكم العسكري الانقلابي الذي يلغي الانتخابات، أو المدني الذي يزورها أو يحتكرها. هذا و سنأتي إلى وضع الانتخابات في بعض الدول الإسلامية بهذه القارة (التي يشكل المسلمون نصف تعداد السكان أو أكثر) في المطلب العاشر - بحول الله و قوته.

خلاصة هذا ***المطلب*** متضمنة في النتائج الآتية:

1- تحسنت حقوق الأفراد الانتخابية يوما بعد آخر، بدء بدول أوروبا الغربية ثم في كثير من دول العالم، بداية من ق 19 م، بخاصة عند هدوء صوت الحرب.

2- لم تقم الانتخابات، في بداية ق 19 م، على الحق الإنساني، بل على ضرورات اقتصادية، يؤكد هذا الضرائب الانتخابية التي كانت إجبارية.

3- إن الإقرار بترسخ الحريات الانتخابية في أذهان كثيرة لا ينفي ملاحظة الضغوط و الرشاوى التي اشتهرت أخبارها في دول بعضها عريق في التجربة الانتخابية.

4- يسود العالم اليوم نظامان في الاقتراع: النظام الأكثري و النظام النسبي.

المطلب الرابع: وقائع انتخابية في حياة الرسول - صلى الله عليه و سلم -

تمهيد: بينت الدراسة التاريخية السابقة أن زمن النبي - صلى الله عليه و سلم - (بداية القرن السابع الميلادي) لم يكن عصرا تُمجَّد فيه الانتخابات. بل كان عالما شغلته الحروب و الاضطرابات السياسية التي تهوي بالانتخاب – غالبا– إلى مكان سحيق.

1- نفسه، ص: 230.

2- نفسه، ص: 295-300

و مع هذا فقد عرفت الفترة النبوية العطرة نشأة متزنة للانتخابات، نشأة تبني هذا التنظيم السياسي و الاجتماعي على أسس من الوحي القرآني و إرشادات من قال فيه رب العالمين:((وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى)) [1]. و صار بالإمكان ملاحظة مرحلة انتخابية جنينية[2] و لكنها تحوي أهم ما في الانتخاب الحديث: الاختيار السلطوي الحر. أما صيغة الاختيار فكانت مواكبة لأساليب العصر محافظة على روح الإرادة السياسية، إن لم نقل إنها بعثت هذه الروح – كما سيتضح – من خلال هذه النماذج: في بيعة **العقبة الثانية**، وفي سماعه رأي الناس –عن طريق عرفائهم المختارين– في **حصار الطائف:**

<u>الفرع الأول: الانتخاب على نصرة النبي في بيعة العقبة الثانية(13 للبعثة):</u> قبل بيان ما جرى في هذه البيعة المباركة من انتخاب هذا موجز لما سبقها من خطب: كان العباس بن عبد المطلب[3] – وهو يومئذ على دين قريش – أول من تكلم ليتوثق لابن أخيه ويظهر منعته في عشيرته، و كان مما قاله العباس: " ...فرُوا رأيكم و ائتمروا بينكم، و لا تفترقوا إلا عن ملأ منكم و إجماع ...". و أحسن البراء بن معرور[4] الجواب راغبا و قومه في بذل المهج لنصرة الإسلام. ثم طلب الأوس و الخزرج أن يسمعوا الرسول ، فتلا - صلى الله عليه وسلم - القرآن و دعا إلى الله - عز وجل -، ثم عرض شروط البيعة: نبذ الشرك، طاعة الرسول، نصرة الإسلام..." [5] . وبعد حماس إيماني أبداه البراء بن معرور وغيره وجملة مداولات حول تناصر الرسول و المبايعين قال - صلى الله عليه و سلم- :((أَخْرِجُوا إِلَيَّ اثْنَي عَشَر نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِم)) [6]؛ فأخرجوا تسعة من **الخزرج** هم:

1– النجم: 3 و 4.

2– هذا تعبير د. محمد عمارة في موضوع آخر.

3– ولد قبل الرسول بسنتين. هاجر مسلما قبل الفتح. ثبت يوم حنين. ت 32 هـ: **الإصابة في تمييز الصحابة، مصدر سابق: 30/4.**

4– شهد البيعتين و كان أول مَن صلى للكعبة قبل تحويل القبلة. مات قبل الهجرة بشهر: **المصدر السابق: 149/1.**

5– أنظر تفاصيل وقائع هذه البيعة في – البداية و النهاية، مصدر سابق: 3/159–162. – السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة، محمد الصوياني، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004، ص: 243/1 و 244.– الرسالة المحمدية، عبد العزيز الثعالبي، تحقيق: صالح الخرفي، ط1، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، 1997م، ص: 105 و 106.

6– خرجه أحمد من حديث كعب بن مالك - رضي الله عنه - : مسند أحمد، ط3، دار الفكر، دمشق، 1978: 454/3. و قال ابن حجر الهيثمي(807): "رواه أحمد و الطبراني، و رجال أحمد رجال الصحيح، غير أن ابن إسحاق تابعي و قد صرح بالسماع": **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد و منبع الفوائد ، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر، دمشق، 1994: 54/6.** و حكم الشيخ الألباني بصحته: **فقه السيرة، الشيخ محمد الغزالي، حقق أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط3، دار رحاب، الجزائر، 1980، ص: 50 (هامش1).**

أسعد بـــن زرارة[1]؛ سعد بن الربيع[2]؛ عبد الله بن رواحة[3]؛ رافـــع ابن مالك[4]؛ البـــــراء بن معرور[5]؛ عبد الله بن عمرو بن حرام[6]؛ عبـــادة بن الصامت[7]؛ سعد بن عبادة[8] والمنذر بن عمرو[9]. و ثلاثة من **الأوس** هم: أسيد بن حضير[10]، سعد بن خيثمة[11] و رفاعة بن عبد المنذر[12] أو أبو التيهـــان (أبو الهيثم) [13]على خلاف بين المؤرخين[14]، - رضي الله عنهم جميعا -.
ثم كان البراء بن معرور أول آخـــذ بيـــد الرســـول - صلى الله عليـــه و سلم - ليبايعـــــه، ثـــم توافـــق سائـــر الثلاثة والسبعين على مبايعته مصافحة، و المرأتان من غير مصافحة[15].

بعد هذا لا بد من التنبيه إلى أن العلامة المودودي يميل إلى أن ما تم في هذه البيعـــة هـــو انتخاب على نصرة النبي لا على تسميته حاكما، " فالنبي - صلى الله عليه و سلم - لم يُنتخـــب بـــل اصطفاه الله - تعالى - من بين عبـــاده لرسالته و ولاه القيام بمهمة الإمارة في الدولة" [16]. ومـــع متانة كلام المودودي إنه يقبل التوجيه العلمي، كما سيرد لاحقا إن شاء الله.

إن وجه اعتبار هذه الواقعة تصرفا انتخابيا أمر لا غبار عليه لمن وقرت في صدره معاني الانتخـــاب: إذ هو " نمط لأيلولة السلطة يرتكز على اختيـــار يجـــري بواســـطة تـــصويت أو اقتراع[17] ". و الذي حدث في هذه البيعة المؤمنة هو:

1- شهد البيعتين. كان أصغر النقباء في البيعة الثانية. هو أول من دُفن بالبقيع من الأنصار. ت 1هـــ : **الإصابة: 32/1 و33.**

2- هو مَن عرض قسمة ماله على عبد الرحمان بن عوف بعد المؤاخاة. استشهد بأحد: **المصدر السابق: 76/3 و 77.**

3- الشاعر، من السابقين. شهد بدرا و المغازي. استشهد بمؤتة: **نفسه: 66.9/4**

4- كان مسجد عشيرته أولَ مسجد قُرئ فيه القرآن. شهد الغزوات مع الرسول - صلى الله عليه و سلم - : **نفسه: 190/2 و 208.**

5- مضت ترجمته في الصفحة السابقة.

6- استشهد بأحد فبشر النبي أهله بإكرام الله له: **الإصابة: 110/4.**

7- شهد بدرا والمشاهد كلها. كان فقيها و روى عن النبي الكثير. حضر فتح مصر وولي قضاء فلسطين: **المصدر السابق: 27/4 و28.**

8- سيد الخزرج، شهد بدرا و الغزوات. كان يكتب بالعربية و يحسن العوم. اشتهر بالجود. ت 15 هـــ : **نفسه: 80/3.**

9- شهد بدرا و استشهد يوم بئر معونة (3 هـــ): **نفسه: 140/6.**

10- من السابقين الأولين بيثرب. ثبت يوم أحد. له أحاديث في الصحيحين. ت 20 هـــ: **نفسه: 48/1.**

11- شهد بدرا لأنه رفض أن يؤثر ابنه بها. استشهد بأحد: **نفسه: 76/3.**

12- شهد بدرا و استشهد بخيبر (7هـــ): **نفسه: 210/2.**

13- اسمه مالك لكنه اشتهر بكنيته. شهد بدرا و المغازي، و روى عن النبي. ت 20 هـــ : **نفسه: 209/7.**

14- البداية و النهاية: 162/3.

15- المرجع السابق: 163/3. – الرسالة المحمدية، مرجع سابق، ص: 107.

16- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، مرجع سابق، ص: 279.

17- راجع ص: 26 من هذه الأطروحة.

1- تشكيل قيادة إيمانية (سلطة) للمجتمع اليثربي رأسها الرسول الكريم، صلى الله عليه وسلم. برهان هذا ورود بند الطاعة في خطبتي الرسول و البراء، بل و الاستعداد لبذل النفس والأهل حماية لهذه القيادة و عقيدتها. و قد تبع هذا تعيين النقباء – المنتخَبين من قومهم – و إرسال المعلمين من صحابة مكة[1]، و غير ذلك من أعمال السلطة القائدة.

2- إنشاء هذه السلطة القيادية وقع باختيار كامل: فقد وفد الأوس و الخزرج على النبي- صلى الله عليه وسلم- ليفضلوه على أن يتزعمهم المشركون (عبد الله بن سلول) [2] أو اليهود أو غيرهم.

3- أما عن طريقة الاختيار فقد كانت المصافحة و القول (كقول سعد بن الربيع - رضي الله عنه -: " أبايع الله، و أبايعك يا رسول الله على أن لا أعصي لكما أمرا ولا أكذبكما حديثا ")[3]، وهي طريقة معبرة و مؤكدة بل ممتازة في ظروف تلك الأزمان التي غابت فيها الانتخابات عن العالم.

4- إذا سلمنا أن هذه البيعة كانت انتخابا على نصرة الرسول - صلى الله عليه وسلم- فإن هذا لا يلغي الانتخاب على ترئيسه: فمناصرته تقع باتباعه و طاعته **أولا** و الإقرار برئاسته **ثانيا**.

5- ثم إن هذه البيعة – إن كانت على النصرة – فلن تخرج عن كونها تأكيدا على زعامة الرسول الأمين[4] - صلى الله عليه و سلم- التي وقع الإقرار بها – في تقديري – يوم نطق بالشهادتين هؤلاء المبايعون و غيرهم من المسلمين، و الله أعلم.

6- لم يجعل النبي للأنصار شيئا من الاستئثار بالحكم مقابل موقفهم العظيم في هذه البيعة، بل وعدهم الجنة. و في هذا إباء لتوريث الحكم و إعلاء من شأن المداولة و الاختيار الأمين.

<u>الفرع الثاني: انتخاب النقباء الاثنا عشر (في بيعة العقبة الثانية):</u> عندما كمُل بيان بنود البيعة و شروطها و مستقبلها طلب النبي - صلى الله عليه و سلم- من وفد الأوس والخزرج أن يُخرجوا له من بينهم اثني عشر نقيبا، فأخرجوا له تسعة من الخزرج و ثلاثة من الأوس فجعلهم على قومهم[5]. إن ما قام به هذا الوفد لا يخرج عن مفهوم الانتخاب

1- البداية و النهاية: 151/3.

2- مشرك من الخزرج، تصالح الأوس والخزرج على تتويجه ملكا. كان عملاقا تكاد تطأ قدماه الأرض من فوق الفرس: **الأعلام: 65/4**

3- الرسالة المحمدية، ص: 108.

4- قلت: و زعامته – عقلا – أشبه بسلطة المجالس التأسيسية و الأعضاء المؤسسين للهيئات: فالمعروف أن لهم من الصلاحيات ما ليس لغيرهم بالنظر إلى ظروف التأسيس. و قد أقام الرسول نظم الشورى (نصوصها) و لم يورث الحكم...

5- راجع ص: 61 و 62 من هذه الأطروحة. و **النقيب**: شاهد القوم و ضامنهم: **مختار الصحاح، مصدر سابق، ص: 593.**

الحديث: فقد اختاروا من السبعين اثني عشر شخصا ذوي سلطة هي ضمان قومهم لغرض

سياسي(مناصرة الرسول) و غيره؛ و عبارة د. محمد عمارة أن الرسول - صلى الله عليه و سلم - طلب " اختيار أولى المؤسسات الدستورية" [1]. و قد كان الفرس و الرومان – في ذلك الزمان – يستعبدون الناس استعبادا: فالعيش في أمان – و لو تحت سلطة مستبدة – لم يكن متاحا، بلْه أن يُسمح باختيار سياسي اجتماعي. [2] (أما صيغ التصويت المعاصرة فلا يعقل أن تكون مشروطة آنئذ: فلم تستخدم الصناديق إلا بعد عشَرة قرون، ثم إن الانتخاب لم يسلم بعدها من الردة إلى الاستبداد الوراثي) [3].

<u>الفرع الثالث:انتخاب الناس من يوصل رأيهم إلى الرسول في مسالة رد سبي هوازن(8هـ):</u>

أصاب الرسول - صلى الله عليه و سلم- و المسلمون من حنين الغنائم، و كان منها سبي لقبيلة هوازن(القريبة من الطائف). و بعد أن قسم الرسول الغنائم جاءه وفد هوازن يسألونه أن يرد عليهم سبيهم؛ فعرض النبي- صلى الله عليه و سلم- الأمر على المسلمين و طفق الناس يعلنون رأيهم في كلام جماعي. و لما تعسر تبيّن آراء الموافقين قال - صلى الله عليه و سلم -: ((إِنَّا لاَ نَدْرِي لَعَلَّ فِيكُمْ مَنْ لَمْ يَرضَ ؟ فَمُرُوا عُرَفَاءَكُمْ[4] فَلْيَرْفَعُوا إِلَيْنَا)) [5]؛ فرفعت العرفاء أن قد رضُوا [6]. وسواء أكان هؤلاء العرفاء قد اختيروا من قبل أم أنهم اختيروا في هذه الواقعة فإن هذا قريب من الانتخاب غير المباشر في عصرنا(سيأتي تعريفه في الباب الثالث): فقد تضمن اختيارا من عامة المسلمين[7] لسلطة تمثله لدى السلطة النبوية العليا. و هو نموذج واضح على المسلك الانتخابي الرشيد الذي كان النبي الكريم - صلى الله عليه و سلم - يشجعه في حياته.

1– الإسلام و فلسفة الحكم، د. محمد عمارة، ط1، دار الشروق، القاهرة – بيروت، 1989، ص: 63.

2– في تلك الأزمان كان الإمبراطور البيزنطي – بعد أن يُتَوِّجه رجال الدين – إذا طلع ركعوا له جميعا: **عصر الخلافة الراشدة، د. أكرم ضياء العمري، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998 م، ص: 335.**

3– راجع ص: 52 من هذه الأطروحة

4– "العريف: القيم بأمر القبيلة، يلي أمورهم": **المجموع المغيث في غريبي القرآن و الحديث، أبو موسى محمد الأصفهاني،(581)، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، ط1، جامعة أم القرى، مكة المكرمة: 428/2.**

5– صحيح البخاري، مصدر سابق، حديث رقم: 2402: 897/2.

6– البداية و النهاية: 354/4.

7– ليس هؤلاء العرفاء هم أهل بيعة العقبة الثانية: إذ هم أنصار، و النبي طلب رأي الناس جميعا: مهاجرة و أنصارا. كما يبعُد كونهم معينين: فلا كتب السيرة أثبتت هذا و لا هو من منهج النبي الذي كان كثير المشاورة و الاستطلاع لآراء أصحابه.

<u>خلاصة هذا المطلب الرابع موجزة في ما يأتي:</u>

1- وجــود وقائع انتخـــاب – بملامحه الجنينية و صيغته البسيطة – في حياة الرســول - صلى الله عليه و سلم - وفرت روح الانتخاب المعاصر: الاختيار السياسي[1].

2- ينبغي أن تدرك هذه الميول الانتخابية وفق ظروف تلك الأزمان التي لم يكــن الانتخـــاب مسموعا به و لا مسموحا له بالوجود. غير أن النبي - صلى الله عليه و سلم- لم يقصها برغم كونه مدعما بالوحي، بل سن لها من الضوابط الخلقية ما يحصنها (مثل كراهة السعي إلى الرئاســة إلا بحقها... مما سيأتي الحديث عنه في الباب الثالث، مبحث الترشح للمناصب في الإسلام) .

المطلب الخامس: الانتخاب في عصر الراشدين.

تمهيــد: عهد الراشدين فرصة أوضح تستبين فيها منزلة الانتخابــات الأمينــة فــي نفــوس المسلمين، و سبب ذلك أمران: **الأول:** زالت – عن حاكم المؤمنين في هذا العصر- صفة النبوة التي ولى اللهُ بها رسوله أمور الناس[2]. **الأمر الثاني:** تعددت في هذا العهــد السلطات الحاكمة (أربع)؛ و في كل واحدة إقرار جديد لمبدأِ الانتخابات. و على ضوء ما سبق فسنركز على هذه المرحلة في إطار هذه الدراسة التاريخية العامة[3]، وصولا للاستفادة مــن مواقــف الــصحابة الأكرمين في فصول تالية. و من هنا سيتضمن هذا المطلب أربعة فروع تتبع عهود الراشدين .

الفرع الأول:المواقف الانتخابية في عهد أبي بكر(11-13هـ): أهم المواقف الانتخابيــة فــي خلافة الصديق اثنان: الأول يوم **مبايعته** (انتخابه) و الثاني في قصة **ترشيحه عمر** لخلافته.

البند الأول: الانتخاب يوم مبايعته: رغم هول كارثة فقد النبي - صلى الله عليه وسلم[4]- فقد اجتمع الصحابة لاختيار من سيخلف رسول الله و يقودهم إلى الدعوة إلى الله و عمارة الأرض. و لأن لتفاصيــل أحــداث سقيفة بني ساعــدة مطلب مستقل – ضمن الباب الثاني- فسأكتفي – هنــا – بهذا الموجز بلسان د. محمد سعيد رمضـــان البوطـــي؛ قال: " اجتمع

1- يمكن أن تضاف إلى هذه الوقائع الوفود التي قدمت تبايــع النبي مختارة إيـــاه على رموز الشرك و استبداد الروم و الفرس: أنظــر في وفودها: **السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة، محمد الصوياني، مرجع سابق: 177/4 و 200 و 220.**

2- إذا سلمنا بذلك. راجع ص: 62 من هذه الأطروحة.

3- على أن نعود إلى دراسة شرعية تحليلية في مباحث الباب الثاني.

4- عبارة د.عماد الدين خليل في مقاله: **الانتخابات و المعارضة في الإسلام، مجلة العربي، عدد 229، ديسمبر 1977، ص: 46.**

المسلمــون في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه و سلم، وتشاوروا فيمن ينبغي

أن يخلف الرسول الأمين في قيادة المسلمين و رعاية أمورهم، و بعد المذاكرة و المداولة و استعراض طائفة من الاقتراحات اجتمعت كلمتهم جميعا على أن يكون أول خليفة لرسول الله - صلى الله عليه و سلم- من بعده، خليفته في الصلاة بالمسلمين أيام مرضه، و صدِّيقه الأكبر ورفيقه في الغار أبو بكر- رضي الله عنه-..." [1]. و قد تضمنت هذه المداولات إيماء الأنصار إلى ترشيح سعد ابن عبادة، و تقديم أبي بكر أبا عبيدة و عمر، و تفضيل المهاجرين أبا بكر، رضي الله عنهم جميعا [2].

إن مظاهر الانتخاب الجلية في هذه الواقعة هي:

أولا: ترشيح أكثر من شخص لتؤول إليه السلطة عبر اختيار نزيه و واضح.

ثانيا: انتخابه مرتين: مرة من كبار الصحابة في السقيفة والثانية في المسجد من عامة الناس[3].

ثالثا: تأكد كون أبي بكر منتخبا – و على غير الطريقة العربية القديمة[4] – لما انبرى ثلاثة أيام – يستقيل الناس الذين انتخبوه (يطلب إعفاءه)، فأجابه الناس: "و الله لن نقيلك" [5].

رابعا: نفت خطبة أبي بكر – بعد توليته[6] – الحق المزعوم في الخلافة أو احتكارها أو كونه ظل الله في الأرض...عندما أقرت الانتخاب: فقد كان من عباراتها: " **إنكم كلفتوني**..."

خامسا: انتُخب أبو بكر – لجهاده و بذله – برغم كونه من أضعف عشائر المهاجرين القرشيين (بني تيم، إذ ليسوا بني هاشم أو بني أمية...) و في هذا حق يزهق باطل توماس آرنلد الذي زعم أن اختيار أبي بكر " وقع وفق عادة عربية تقتضي انتقال السلطة إلى من كان يتمتع في القبيلة بأعظم النفوذ" [7]؛ ساعيا إلى " نسف نظام الاختيار و البيعة في الإسلام اعتبار حياة العرب بعد الإسلام لم تكن سوى امتدادا لحياتهم قبل الإسلام" [8].

1- فقه السيرة النبوية، مرجع سابق، ص: 356 و ما بعدها.

2- تاريخ الأمم و الملوك: 3/ 200 و 201.

3- المصدر السابق: 203/3.(و قد اكتمل انتخابه الصالح - رضي الله عنه- يومي: 12 و 13 ربيع الأول سنة 11هـ).

4- حاول المستشرق آرنلد توماس(مستشرق إنجليزي: 1864-1930؛ درّس بكمبردج و و الهند: الأعلام: 94/2.) أن يطعن في هذا الانتخاب الإيماني زاعما أن انتخاب أبي بكر " لوحظ فيه ما لوحظ في انتخاب شيخ القبيلة العربية " : راجع كلامه عند د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، م. س: 351/1. (نقلا عن كتاب: **The Caliphate**, p: 20). و الرد الصريح على هذه المزاعم واضح في استقالة أبي بكر الناس: فهل رأى آرنلد شيوخ القبائل العربية يطلبون إقالتهم؟

5- الإمامة و السياسة، ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد الدينوري، 276)، تحقيق محمد الزثيني، دار المعرفة، بيروت، لا ت: 22/1.

6- تاريخ الأمم و الملوك: 3/ 211.

7 و 8 – الإسلام و حقوق الإنسان، د. القطب محمد القطب طبلية، ط22، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984 م، ص: 151.

و حتى على المستـــوى الفردي لم يكن أبو بكر – و لا غيره، كعلي و عمر – من أصـــحاب النفوذ: بل كانوا يُقدَّمون – أحيانا – للمشاورة، أما أن يبسط أحدهم رأيه بغير الحق أو يحمـــي ظلما...(مما يفعله أصحاب النفوذ) فلم يسمع الناس بهذا أبدا، و على المدعي البينة.

سادسا: كان العرف العربي و العـالمي يقدمـــان الأقـــارب فـــي النـــواحي الـــسياسية والاجتماعية، و برغم هذا لم يُنتخب علي مع كونه من أقارب الرسول صلى الله عليه و سلم.

البند الثاني: احترام أبي بكر حق الأمة الانتخابي و قد عزم ترشيح عمر للخلافة: ثقُل المرض على أبي بكر، رضي الله عنه، و برغم أن الظرف العالمي المحيط بالمسلمين كان ظرف حـــرب بيزنطية ساسانية مستعرة موجهة ضد دولة المسلمين الفتية، و مع أن أبا بكر قد فوضته الأمـــة أمر سياسيتها، يوم انتخبته، فإنه لم يلجأ إلى فرض تعيين من يخلفه[1]، وذلك – حسب رأيي – احتراما لحق الأمة في انتخاب من يحكمها، و سيرا على نهج النبي - صلى الله عليه و سلم - الـــذي لم يعين من يخلفه. و لما كان من العسير – في هذه الظروف الحربيـــة – إجـــراء انتخابـــات واسعة تشمل سائر أراضي الإسلام[2] فإن أقصى ما قام به الصديق لضمان اســـتقرار الدولـــة بالمواقف الانتخابية ما يلي:

1- قدر أبو بكر أن أفضل شخصين لخلافته هما عمر و علي - رضي الله عنهم -، ثـــم رجـــح أن عمر أكثر مرونة في تخطي العقبة تكون أمامه[3]، فانتخب عمر لهذه الرئاسة الشاقة.

2- " طلب من الصحابة أن يؤمروا (ينتخبوا) عليهم أحدا، فلم يذهبوا إلى رأي فـــردوه إلـــى أبي بكر"[4]. ثم إنه دعا كبار الصحابة و المبشرين بالجنة واحدا بعد الآخر و استـــشارهم فـــي أمر ترشيـــح عمر، و بعد أن جمع رأيهم كتب كتابا يرشح فيه عمر بن الخطاب ثـــم ســـألهم: "أترضون بمن استخلفت عليكم (رشحت للخلافة)...؟ فقالوا جميعا: " سمعنا و أطعنا" [5].

3- و برغم هذه الشورى الموسعة يرى بعض الباحثين أن أبا بكر قد تراجع عن عهده إلـــى عمـــر حتى قال المستـــشارون وغيرهم: " رأيُنا يا خليفـــة رسول الله رأيك " [6]. و في تردده

1- د.عماد الدين خليل، الانتخابات و المعارضة في الإسلام، مرجع سابق، ص: 49.

2- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، ط5، دار الدعوة، الإسكندرية، 2002 م، ص: 46.

3- تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن: 173/1 و 174. (نقلا عن رفيق العظم).

4- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، ص: 47.

5- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، المودودي، ص: 280. – البداية و النهاية: 18/7.

6- حرية ممارسة الحقوق السياسية في الإسلام (رسالة ماجستير)، د. عبد القادر جـــدي، جامعـــة الأميـــر عبـــد القـــادر، قـــسنطينة، 1994/1993 م، ص: 119.

تحرج من تحمل عبء رأي الأمة و إرادتها السياسية، و حقها في تخيُّر من يحكمها.

و**خلاصة** هذا **الفرع** أن الانتخاب في عصر أبي بكر - رضي الله عنه- قد كان الوسيلة التي آل بها الحكم مرتين: مرة عندما اختير هو للخلافة اختيارا حواريا بصيرا، و الثانية عندما عرض أمر اختيار عمر على انتخاب خاصة الأمة قبل عامتها، كما ذكر د. وهبة الزحيلي وغيره[1].

الفرع الثاني: المواقف الانتخابية في عهد عمر بن الخطاب (13-23هـ): عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - تدرب في مدرسة النبوة الطاهرة على الاجتهاد الحر المتأدب، سواء في الشؤون السياسية (كرأيه بقتل مجرمي قريش المأسورين في بدر، و كموقفه الرافض لشروط صلح الحديبية)، أم في الشؤون الاجتماعية العامة (كآرائه في الخمر و الحجاب) [2]، عمر، هذا الفذ، لا يُتصور أن تُخذل في عهده اجتهادات خاصة الناس السياسة و آراء عامتهم، ومنها حق الرأي الانتخابي. و من المواقف التي جسدت هذه الحقيقة: **أولا:** ما ارتبط **بتوسيع بيعته**. **ثانيا:** حرصه على أن يختار **خليفته بالاختيار** الحر المسؤول (الانتخاب).

البند الأول: توسيعه بيعته: أخذت البيعة العامة لعمر- رضي الله عنه - من ولاة الأقاليم[3] فتمت البيعة العامة، وفي هذا نأي بالخلافة عن كل شائبة أو تمثُّل بالملكية الوراثية، واعتراف بحق الانتخاب العمومي. و لقد أثمر هذا أن عمر بويع " بإجماع لم ينعقد لخليفة قبله و لا بعده" [4]. وفي لزوم رأي سائر المسلمين في تولية عمر يقول العلامة البوطي: " قد يظن بعض الناس أن مجرد العهد و الاستخلاف يعد طريقة من طرق ثبوت الإمامة و الحكم... و لكن الأمر ليس كذلك، بل إن ثبوت الإمامة لا يتم إلا بعرض الأمر على المسلمين، ثم إعلانهم الرضا عن إمامة هذا الذي عُهد إليه بها...فلو أن أبا بكر عهد بالخلافة إلى عمر و لم يرض الناس فلا قيمة لذلك العهد" [5].

البند الثاني: حرصه على أن يُختار خليفته بالاختيار الحر المسؤول (الانتخاب): إن الدلائل على هذا الحرص كثيرة، من أهمها:

1- الفقه الإسلامي و أدلته، ط3، دار الفكر، دمشق، 1989 م: 689/6. (و مزيد من تسمية بيعة أبي بكر انتخابا في مطلب "الانتخاب في سقيفة بني ساعدة " في الباب الثاني. **قلتُ:** و هو موافقٌ تعريفَ الانتخاب الحديث الذي اعتمدناه).

2- أنظر هذه الآراء العمرية في: **عبقرية عمر، عباس محمود العقاد، دار رحَّاب، الجزائر، 1989، ص: 150 و 153 وغيرهما.**

3- عصر الخلافة الراشدة، د. أكرم ضياء العمري، ص: 8.

4- عبقرية عمر، مرجع سابق، ص: 176.

5- فقه السير النبوية، ص: 356.

1- تواتر عن عمر إباؤه الشديد ترشيح ابنه عبد الله بن عمر[1] - رضي الله عنه- للخلافة برغم كفاءة عبد الله، وأظهر مواقف هذا الرفض عندما دعاه إلى المساعدة على اختيار الخليفة الثالث دون أن يكون له نصيب من الحكم. وأكثر من هذا فإنه لم يرشح سعيد بن زيد[2] - رضي الله عنه- في من رشح للخلافة لأنه من قرابته، برغم كون سعيد مبشرا بالجنة مثل سائر المرشحين[3].

2- لقي الفاروق حذيفة بن اليمان[4] - رضي الله عنهما - بعرفات فسأله عمر: " من ترى قومك مؤمرين من بعدي؟ قال حذيفة:" رأيت الناس قد أسندوا أمرهم إلى عثمان بن عفان" [5]. بيد أن عمر لم يلتفت إلى هذا المسموع و رد الأمر إلى اختيار الأمة الخاص ثم العام، كما سيتبين.

3- رشح عمر للخلافة ستة رجال، كلهم مبشر بالجنة: علي بن أبي طالب، عثمان بن عفان، طلحة بن عبيد الله[6]، الزبير بن العوام[7]، سعد بن أبي وقاص[8] وعبد الرحمان بن عوف"[9]. وأوصى أن يحضر معهم ابنه عبد الله مستشارا وناصحا لا مرشحا أو منتخبا" [10]، و شدد على هؤلاء الستة أن يُخرجوا من بينهم من يرتضيه المسلمون خليفة[11].

4- لما انصرف الستة من عنده قال: "إن تولوها الأجلح [علي] يسلك بهم الطريق". قال ابنه عبد الله:" و ما يمنعك يا أمير المؤمنين فيه؟" قال: " أكره أن أتحملها [أتحكم فيها] حيا وميتا" [12].

1- من أئمة الدين و فقهاء الصحابة و المكثرين من الرواية؛ أجازه النبي- صلى الله عليه و سلم- يوم الخندق. كان ورعا كثير التهجد؛ شهد له النبي بالصلاح. ت 73هـ: **الإصابة: 107/4.**

2- أسلم قبل دخول النبي دار الأرقم. لم يكن يوم بدر بالمدينة. شهد أحدا و ما بعدها. من يقينه أنه دعا على امرأة ظلمته فعميت. ت 51هـ: **المصدر السابق: 96/3 و 97.**

3- البداية و النهاية: 145/7.

4- من قبيلة عبس و نشأ بيثرب. شهد أحدا و كان له في الخندق ذك حسن. روى عن النبي الكثير. ت 36هـ: **الإصابة: 332/1.**

5- عصر الخلافة الراشدة، ص: 58 (بسند صحيح).

6- هو أحد ثمانية سبقوا إلى الإسلام. شُلت يده لأنه وقى بها الرسول في أحد. تاجر من أثرياء الصحابة. مات مقتولا و لم يشارك في مقاتلة علي. ت 36هـ: **الإصابة: 290/3-292.**

7- أسلم وعمره اثنا عشرة (12) سنة. هاجر الهجرتين. كان فارسا شجاعا ثريا كثير الصدقة. هو من المقلين في الرواية. مات مقتولا بعد انصرافه عن قتال علي عام 36هـ: **المصدر السابق: 5/3-7.**

8- ثالث السابقين إسلاما. كان مُجاب الدعوة كثير الرواية. ترأس فتح العراق و وطد بناء الكوفة. ت 51هـ: **نفسه: 83/3 و 84.**

9- صحابي وتاجر ثري أسلم قديما و هاجر الهجرتين. شهد بدرا و غيرها و أصيب يوم أحد عشرين إصابة. ت 31: نفسه: **178/4.**

10- فقه السيرة النبوية، ص: 359.

11- البداية و النهاية: 145/7.

12- فتح الباري، ابن حجر، تصحيح: الشيخ عبد العزيز بن باز، دار الفكر، دمشق، لا تاريخ: 68/5. قلتُ: و قد ورد التصريح باسم علي بن أبي طالب عوض الأجلح – في هذه القصة – : **الأحكام السلطانية، الماوردي، مصدر سابق، ص: 25.**

يتضمن مسلكا عمر السابقان مجموعة مواقف مهمة توضح منزلة الانتخاب:

١- إن في تأكيد عمر على حضور ابنه عبد الله عملية اختيار الحاكم – و ليس له من الأمــر شيء – وعي انتخابي باهر، الغرض منه منع تساوي الأعضاء المرشحين الستة: فماذا لــو أن ثلاثة منهم اختاروا رجلا و اختار الثلاثة الباقون رجلا غيره؟ هنا ينفع وجود عبــد الله برأيــه الذي يرجح كفة أحــد الرجلين و يخرج الناس بلا أزمة أو شقــاق. و الوعي بهذه المــسألة، أعنـــي أن يكون عدد المنتخِبين فرديا أو أن يكون لأحد المنتخِبين صوت مرجح إذا كان العدد زوجيا، قد صار مسلكا متبعا في البرلمانات و الجمعيات، و غيرهما[1].

٢- و توالت الإجراءات الانتخابية الصريحة: فوض بعض الستة حقهم إلى بعض: الزبير إلى عليٍّ، و سعد إلى عبد الرحمان و طلحة إلى عثمان. ثم سأل عبد الرحمان بــن عــوف عليــا وعثمان إن كان أحدهما يقبل التنازل عن حقه فيفوض إليه الآخران السعي في الاختيار، فسكت الشيخان (علي وعثمان)، وهنا تنازل عبد الرحمان ليتكفل بعميلة الاختيار بين علي وعثمان[2].

٣- ثم إن عبد الرحمان - رضي الله عنه - شاور الجميع: المهاجرين، الأنصار، ذوي الرأي، حتى العَذارى في خدورهن و الولدان في المكاتب و الركبان و الأعراب الذين يــردون المدينـــة[3]. وهذا عمل تشبهه مرحلة الترشيح التي تسبق الانتخابات في هــذا العــصر[4]. و مــن حــسن تصرف عبد الرحمـــان أنه خطب في الناس و قد امتلأ المسجــد بهم، في اليوم الرابــع الذي تلا وفاة عمر طالبا إبداء إرادتهم السياسية في من يفضلون إمامته: علي أم عثمان[5].

٤- في هذا المسجد العامر شرط عبد الرحمان على علي التقيد بكتاب الله عز وجل و متابعـــة سيرة الخليفتين من قبله، فأجاب علي أنه سيفعل ثم يجتهد رأيه بعد الشيخين، فتوجه بهذا الشرط إلى عثمان فقبله بغير تعديل، و من ثَم زكاه خليفة مرجحا هذه العملية الانتخابية الطاهرة[6].

1-

2- البداية و النهاية: 7/ 145.

3- المصدر السابق:146/1.

4- مبادئ القانون الدستوري، د. الغالي، ص: 195.

5- البداية و النهاية: 147/1.

6- المصدر السابق: 147/1. قلت: هكذا تمت البيعة لعثمان، و لا يلتفت إلى الضلالات من مثل ما زوِّر عن علي أنـــه قـــال لعبد الرحمان: " خدعتني [أي بعدمـــا فوض إليه أمر تولية الخليفـــة الثالث]..." أنظر في إبطـــــال هـــذه الأخبـــار الواهيـــةِ الأسانيد: **البدايـــة و النهاية: 147/7**.(و مما قاله ابن كثير - رحمه الله - : " المظنـــون بالصحابة خلاف ما يتوهم كثير من =

٥- الطريقة التي اختير بها عثمان رضي الله عنه بدأت بمبايعة الخاصة (الـــستة) ثـــم عـــضدتها

مبايعة سائر المؤمنين، و لولا مبايعة جمهور المسلمين لم تصح كما في عهد أبـي بكـر إلـى عمر[1].

٦- من مؤكدات هذا أن المقداد بن عمرو[2] - رضي الله عنه- قال – بعدما اختار الناس عثمان رضي الله عنه –: " لو أجد عليه أعوانا " [3]، و في هذا إقرار بالانتخاب و الأصوات الأمينة (الأعوان) التي تعامل بها الصحابة في هذه البيعة.

فهذه مواقف جلية من عصر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - تبين أن الصحابة لم يكن من سيرتهم العدول عن الانتخاب في جو الإخلاص، بل رأوا في موقف سائر الناس – بعد موقف كبار الصحابة و المبشرين بالجنة – اختيارا ليس لهم أن يبخسوه.

<u>الفرع الثالث: المواقف الانتخابية في عهد عثمان بن عفان (23-35هـ):</u> كان من أظهر المواقف الانتخابية في عصر عثمان - رضي الله عنه- ما يلي:

<u>البند الأول:</u> لما تم اختياره من أهل الشورى تزاحم الناس يبايعونه في المسجد حتى غشوه تحت المنبر[4]، لا يرضون بديلا عن المشاركة في انتخاب حاكم صالح.

<u>البند الثاني:</u> نقم بعض المسلمين على عثمان عامله على الكوفة سعيد بن العاص[5] و كرهوا واليه على مصر عبد الله بن سعد بن أبي سرح[6]، فاختار(انتخب) الناقمون الكوفيون أبا موسى الأشعري[7]- رضي الله عنه - وانتخب أهل مصر محمد بن أبي بكر[8] ليُول عليهم، وهي

= الرافضة و أغبياء القصاص الذين لا تميُّز عندهم بين صحيح الأخبار و سقيمها..." : **المصدر السابق: 147/7.**

1- فقه السيرة النبوية، د. البوطي، ص: 362.

2- أصله من حضرموت، اشتهر بالمقداد بن الأسود، نسبة إلى رجل تبناه من قريش يقال له الأسود، فلما نُهي عن التبني قيل له المقداد بن عمرو. أسلم قديما و هاجر الهجرتين. فارس شجاع على غير فرس. توفي عام 33 هـ: **الإصابة، ترجمة رقم: 8189.**

3- الفاروق عمر بن الخطاب، محمد رضا، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م، ص: 269.

4- البداية النهاية: 147/7.

5- ولد قبل وفاة النبي بتسع سنوات. فتح طبرستان لما ولي الكوفة لعثمان. صار عامل معاوية على المدينة: **سير أعلام النبلاء، الذهبي (شمس الدين محمد، 747)، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، ط7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1990: 444/3.**

6- قرشي، أخو عثمان من الرضاعة. أمر به الرسول أن يقتل فاستجار له عثمان يوم الفتح فأجاره النبي. له مواقف محمودة في فتح مصر و ما وراءها من المغرب و الحبشة. توفي سنة 63 هـ : **الإصابة: 76/4 و 77.**

7- هو عبد الله بن قيس؛ أسلم قبل الهجرة و قدم على النبي بعد خيبر. استعمله الرسول - صلى الله عليه وسلم - على اليمن و عمر على البصرة و عثمان على الكوفة. كان حسن الصوت بالقرآن. فقّه أهل البصرة. ت 50 هـ : **الإصابة: 119/4.**

8- ولد يوم حجة الوداع. ولاه عثمان مصر. نقم محمد على عثمان و كان فيمن حاصروه. انضم إلى علي و قتل بعد هزيمته أمام جيش معاوية: **سير أعلام النبلاء: 482/4.** و خبر توليته في: **البداية و النهاية: 7/ 167 و 170.**

صيغة عتيقة للانتخابات المحلية، وقد قبل الخليفة عثمان - رضي الله عنه- اقتراح أهل الكوفة[1].

البند الثالث: برغم رقة قلبية عُرفت في عثمان جعلته يولي أقاربه، مجتهدا في ذلــك - رضي الله عنه- فإنه لم يعهد لأحدهم بالخلافة احتراما لحق الأمة في تولية من تراه أصلح لإمامتها.

الفرع الرابع: المواقف الانتخابية في عهــد علي بن أبي طالب(35– 40 هـ): أيُظــن بعلي - كرم الله وجهه- غير احترام الانتخــاب و احتــرام إرادة الأمــة و هو من أفقه الناس فــي مبــادئ الدين الحنيف (و منها عدم تعيين النبي - صلى الله عليه و سلم- من يخلفه) ؟ لقد كان عهده - رضي الله عنه- حافلا بالمواقف التي تحترم الانتخاب، فكان منها ما تعلــق **بمبايعتــه**، و منهــا **برفضه تولية ابنه** الحسن رضي الله عنه:

البند الأول: بيعته (انتخابه) - رضي الله عنه-: لم يقبل رضي الله عنه الخلافة التي عُرضت عليــه إلا بعد أن ألح عليه الناس، ثم شرط شروطا:

1– جاءه إلى منزله من يريد مبايعته فيه، فرفض - رضي الله عنه- و اشترط أن تكون البيعة في المسجد: فالمسجد يضمن العلنية[(2)] الرسمية، و حق الجميع في المشاركة الانتخابية، و حقهم في معارضة بيعته، لا كما يكــون الأمر في منزله. في هذه الواقعــة قــال عبد الله بن العباس[(3)] - رضي الله عنهما-: "... فكرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يُشغب عليه، و أبى هو إلا المــسجد، فدخل المهاجرون و الأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس" [(4)].

2– و أعلن - رضي الله عنه- أنه لن يقبل منصب الخلافة إذا لم تكن بيعتــه عــن رضــى مــن المسلمين [أكثرهم] [(5)]، و فيما يرى د. حسن إبراهيم حسن أن البيعة لعلي كانت بالأغلبية مــن الحاضرين بالمدينــة[(6)] فإن ابن حزم - رحمه الله- يقرر أن عليا قد بايعــه مئة ألف(100000) ولم يبايعه مثلها[(7)]. و أرى أن هذه النسبة المتخلفة عن مبايعته (50%) مفهومة الأسباب:

1– المصدر السابق: 167/7.

2– تاريخ الطبري: 15/5

3– حَبر الأمة. ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات. دعا له النبي بالعلم فصار مقدما في التفسير و الفقه و الحديث. عمر يجلسه مع أشياخ بدر و يقول:" غُص يا غواص". ولاه علي البصرة فأحسن تفقيه أهلها. شارك في فتح المغرب. توفي بالطائف عام 65هـ: **الإصابة: 90/4.**

4– تاريخ الطبري: 152/5.

5– المصدر السابق.

6– تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي: 218/1.

7– عصر الخلافة الراشدة، د. العمري، ص: 60.

١– فبعض المتخلفين لم تندمل جراحات إصابتهم في عثمان، رضي الله عنه[(1)].

٢- و بعضهم الآخر تأخرت بيعته، كطلحة و الزبير - رضي الله عنهما- لأن هذه البيعة لم يتداولها أهل الحل و العقد من الصحابة – في رأيهما- [2].

قلتُ: ليس صحيحا أن بيعة علي لم يتداولها أهل الحل و العقد، فقد رد علي من جاؤوا لمبايعته من عامة الصحابة قائلا: " ليس ذلك لكم إنما ذلك لأهل بدر، فمن رضي به أهل بدر فهو خليفة..." [3]. و قد أنشد خزيمة بن ثابت[4] (و هو بدري) لما تمت البيعة لعلي- رضي الله عنه-:

إذا نحن بايعنا عليا فحسبنا أبو الحسن مما نخاف من الفتن

وجدناه أولى الناس بالناس إنه أطبُّ قريش بالكتاب و بالسنن. (أطبُّ:أمهر).

٣- و آخرون رفض علي نفسه بيعتهم لأنهم قتلة عثمان أو مشاركون في قتله بطريق ما[5].

٤- و إذا التفتنا إلى تعقد الظروف التي جرت فيها هذه البيعة، و هي أعسر من ظروف بيعة الخلفاء الثلاثة جميعهم، و إلى جو مشحون بالغضب لمقتل عثمان، تروج فيه الشائعات والأخبار المغلوطة يصير ذلك كله من مبررات هذه النسبة المتخلفة. و لكن أهل البصائر – كأم المؤمنين عائشة وطلحة و الزبير - رضي الله عنهم- أشاروا، و هم بالبصرة- بمبايعة علي[6].

<u>*البند الثاني: رفضه تولية ابنه الحسن- رضي الله عنهما-:*</u> دعا الناس الخليفة عليا أن يستخلف فقال: "ما استخلف رسول الله - صلى الله عليه و سلم- فأستخلف، ولكن إنْ يُرد الله بالناس خيرا فسيجمعهم بعدي على خيرهم" [7]. و لما أُصيب من علي مقتله استأذنه الناس في أن يبايعوا ابنه الحسن فأجاب - رضي الله عنه-: " لا آمركم و لا أنهاكم، أنتم أبصر" [8].

1- البداية و النهاية: 230/7.

2- عصر الخلافة الراشدة، د. العمري، ص: 60.

3- تاريخ الخلفاء، السيوطي (جلال الدين، 911)، ط 3، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لا تاريخ، ص: 133.

4- الأنصاري الأوسي، من السابقين الأولين. شهد بدرا و ما بعدها. جعل النبي شهادته بشهادتين. توفي بصفين: **الإصابة 111/2.**

4- بيعة الإمام علي في ضوء الروايات الصحيحة، أم مالك الخالدي، و حسن بن فرحان المالكي، مرجع سابق، ص:141.

5- عصر الخلافة الراشدة، د. العمري، ص: 59.

6- بيعة الإمام علي في ضوء الروايات الصحيحة، ص: 111.

7- تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ص: 13.

8- خبر مقتله في: البداية و النهاية: 327/7 و 328.

فترى في مواقفه - رضي الله عنه- سيرا على نهج أسلافه من الخلفاء الراشدين

المهديين، و من هذا النهج: عدم مجاوزة حق المسلمين في اختيار من يحكمهم(هذا وإيمان الناس راسخ، و العهد بالنبوة قريب).

و ***خلاصة*** *هذا* ***المطلب الخامس*** *ضمن هذه البنود:*

1- هذا العصر شهد احتراما عاليا لحق الأمة في انتخاب من يحكمها جسده الخلفاء الأربعة عندما امتنعوا - رضي الله عنهم- عن توريث الحكم لذويهم، و كانوا أولي كفاءة و أمانة.

2- عرفنا أن من أسباب ذلك رعاية الحق في الاجتهاد الذي تدربوا عليه زمن النبوة.

3- و الشهادات على المسار الانتخابي في عهد الراشدين عديدة: ١- علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- أكد أن أبا بكر و عمر - رضي الله عنهما- لم يستخلفا[1]. ٢- حكم الباحثون المعاصرون بأن الفترة الراشدية كانت جمهورية انتخابية: قال ذلك الأستاذ ول ديورانت[2] و مونتغمري وات[3] ... بل جزم د. عبد الحميد الأنصاري قائلا: " لو طُبق الانتخاب المعاصر لما نجح غير أبي بكر" [4]، و غير هذه الشهادات كثير.

4- و أخيرا يجب ألا نطالب ذلك الزمان بشروط ذا الزمان كما قال الأستاذ العقاد[5]- رحمه الله-: فقاعات الانتخاب بعيدة – آنئذ – عن عادات العرب البدوية الرحيبة، و الصناديق الانتخابية لم تكن مستعملة...الخ و المهم هو روح الحرية في الاختيار و تداوله: فذلك جوهر الانتخاب، و قد توفر في زمن الراشدين؛ في هذا الحين ذاته كان الناس يركعون للإمبراطور البيزنطي في كل ظهور له[6] مسقطين – مع ركوعهم – كل حقوقهم الانتخابية.

1- تاريخ الخلفاء، ص: 13.

2- قصة الحضارة: 145/13. (ول ديورانت 1885-1981، مؤرخ و فيلسوف أمريكي. بدأ كتابة موسوعة قصة الحضارة عام 1935، ثم أصدر الجزء العاشر سنة 1975 فنال به جائزة نوبل للآداب: **أعلام أجانب، محمد خير رمضان يوسف، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1996، ص: 125.**

3- الفكر السياسي الإسلامي، مونتغمري وات، مرجع سابق، ص: 56.

4- الشورى و أثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري، ط3، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، 1980، ص: 251.

5- عبقرية عمر، ص: 131.

6- راجع ص: 64 من هذه الأطروحة.

المطلب السادس: الانتخاب في العصر الأموي(41- 132 هـ) (662-750 م): (نماذج).

تمهيـد: لا جدال أن قيام الدولة الأموية (41-132) قد أزاح الانتخاب - كما كان على العهد الراشـدي- من الحياة السياسية على وجه الإجمـال: فقد دعا معاوية بن أبي سفيان[1] - رضي الله عنه- مجتهدا - رؤوس العرب لمبايعة ابنه يزيد[2] بالخلافة، ثم تبعهم النـاس[3]. ثـم أقـر اجتماع الجابية - بين طائفة من زعماء الأمويين - مبدأ الوراثة في البيت الأموي[4]. و مضت الأيام تستبعد الانتخابات - في نصاعتها الراشدية - في عهود سائر الحكام الأمويين إلا قليلا.

غير أن جذوة الانتخاب لم تكن لتنطفئ في هذا العصر - بعد أن ضربت أصلها ثابتا فـي العصرين: النبوي و الراشدي - كما يتجلى في الفروع الآتية التي تبحث وضع الانتخابات في العصر الأموي من خلال **أربعة** نماذج: خلافة **معاوية بن يزيد**، خلافة **عمر بن عبد العزيـز**، آراء **الخوارج** و مواقف **أخرى**.

الفرع الأول: الانتخاب في خلافة معاوية بن يزيد[5] (معاوية الثاني): كان يزيد بن معاوية قد ولى ابنه معاوية الحكم من بعده بغير مشاورة [6]! فلما هلك يزيد سنة 64 هـ لم يمكث معاوية الثاني سوى أربعين يوما تنازل أثناءها عن الحكم، و رفض رفضا واضحا أن يعهد لأحد مـن بعده[7]. لقد كانت نية العـودة إلى المسلك الانتخابي واضحة عند معاويـة بن يزيد - رحمه الله- عندما أرسل من ينادي: " الصلاة جامعة " ثم خطب في الناس و قد نوى التنازل عن الحكـم: فعزم أن يرشح رجلا صالحـا كما فعل أبو بكـر- رضي الله عنه- أو أن يترك الأمر شـورى في ستة مثلما سلك عمر بن الخطاب- رضي الله عنـه-. غير أنه يئس أن يجـد أمثـال الـذين رشـح الصديـق أو الفاروق، فقال: " ... و قد تركت لكـم أمركم فولوا عليكم من يصلح لكـم.

1- صحابي جليل، كان مولده قبل البعثة بخمس سنين. أعلن إسلامه يوم الفتح و صار كاتب الرسول صلى الله عليه وسلم. ولاه عمر الـشام و أقره عثمان عليها، غير أنه لم يبايع عليـا و حاربه. صار إليه الحكم سنة 41 هـ. توفي في رجب 60 هـ: **الإصابة: 112/6.**

و لابن خلدون كلام بديع في تأويل تحارب معاوية و علي إيجازه أن معاوية مجتهد غيور على نصرة الدين، و أن عليا مصيب فـي الحق. و لا يُظن بتحاربهما - رضي الله عنهما- الغرض الدنيوي و إيثار الباطل: **المقدمة: ص: 219.**

2- فُجع المسلمون في عهده بمقتل الحسين- رضي الله عنه- فخلع أهل المدينة طاعته. فُتح المغرب. كان ميالا إلى اللهو: **الأعلام: 189/8.**

3- البداية و النهاية: 79/8. و قال ابن خلدون إن قصد معاوية من ذلك الحرص على الاتفاق و اجتماع الأمة، و لم يكـن عالمـا بمـا سيُحدث يزيد: **المقدمة: 225.**

4- البداية و النهاية: 259/8 (و موقع الجابية بين دمشق و الأردن).

5- شاب ديِّن خير من أبيه. امتنع أن يعهد بالخلافة لأحد. مات و له واحد أو ثلاث و عشرون سنة: **سير أعلام النبلاء: 139/4.**

6 و 7- تاريخ الأمم و الملوك: 17/7.

ثم نزل فدخل منزله و لم يخرج حتى مات" [1]. و لما حضرته الوفاة دعاه رجل إلى أن يوصي بولاية العهد فأجاب: " لا أتزود مرارتها إلى آخرتي و أترك حلاوتها لبني أمية" [21]. و مضى معاوية إلى ربه و عاد الحكم الوراثي إلى البيت الأموي[3].

الفرع الثاني: الانتخاب في خلافة عمر بن عبد العزيز[4] : لقيت منزلة الانتخاب الصالح إجلالا جديدا من لدن الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز - رحمه الله- عندما خلع نفسه لأنه " ابتلي بأمر الحكم من غير رأي منه و لا مشورة من المسلمين". فخلع بيعتهم من رقبته بعد أن دعاهم إلى المسجد، فتصايح الناس هاتفين به أميرا للمؤمنين عن رضا و اختيار[5]. ومجددا تراجع من جاؤوا بعد عمر بن عبد العزيز عن هذا النهج الانتخابي و عادوا بالناس إلى نظام وراثة الحكم.

الفرع الثالث: الانتخاب عند الخوارج: حملت الخوارج لواء معارضة الحكم الوراثي عاليا، وتمسكت بوجوب سيادة الشورى في اختيار الحاكم الأصلح (و هو المعبر عنه في زماننا بالانتخاب). و تعتبر فرقة **الأزارقة**[6] من أولى الفرق التي أعلنت هذا المبدأ في أعقاب إقرار مبدأ التوارث في الحكم داخل البيت الأموي. و كان نافع بن الأزرق أول من

1- نفسه: 34/7؛ البداية النهاية: 237/8 و 239. و ينقل د. حسن إبراهيم حسن خطبة نادرة جريئة عن معاوية بن يزيد، نصها: " أيها الناس إني جدي معاوية نازع الأمر أهله و من هو أحق، لقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، و هو علي بن أبي طالب، و ركب ما تعلمون حتى أتته منيته، فصار في قبره رهينا بذنوبه وأسيرا بخطاياه. ثم تقلد أبي الأمر فكان غير أهل لذلك، و ركب هواه و أخلفه الأمل و قصر عنه الأجل، و صار في قبره رهينا بذنوبه و أسيرا بجرمه.": **تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الاجتماعي و الثقافي: 236/1.** و لم أجد هذه الخطبة عند ابن كثير و لا عند الطبري، و لو ثبتت لصارت إقرارا إيمانيا عظيما و نموذجا انتخابيا طاهرا.

2- البداية النهاية: 237/8.

3- نفسه: 238/8 و ما بعدها.

4- المجتهد العابد (63-101هـ) شُبهت صلاته بصلاة النبي. حدث عن بعض الصحابة و كثير من التابعين. ضرب أروع الأمثلة في الحفاظ على المال العام. ولي المدينة ثم عُهد إليه بالخلافة عن غير رضى منه: **سير أعلام النبلاء: 114/5.**

5- صفة الصفوة، ابن الجوزي (عبد الرحمان، 597)، ط3، دار الفكر، دمشق، 1998م: 67/2.

6- أتباع نافع بن الأزرق (البكري البصري. صحب في أول أمره ابن عباس و والى عليا ثم خرج عليه بعد التحكيم. كان جبارا فتاكا: **الأعلام للزركلي: 352/7).** و للأزارقة دعاوى منكرة كتكفير علي و معاوية و غيرهما، و قتل النساء و العباد المخالفين، و إنكار حد الرجم و قطع سارق القليل و الكثير...الخ: - **الفرق بين الفرق، البغدادي (عبد القاهر، 429)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط5، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص: 62.- الفصل في الملل و الأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، دار المعرفة، بيروت، 1983، لا تاريخ: 189/4.- تاريخ الأمم و الملوك: 162/7.**

اختـــارته (انتخبته) الأزارقة – و هم يومئذ أزيد من عشرين ألفا – أميرا للمؤمنين. و عنـــدما قُتل اختاروا زعماء كُثرا كانوا يُقتلون بعد أزمان يسيرة بسبب الحروب. ثم بايعوا قطري بـــن الفجاءة [1] بسبيل الانتخاب والاختيار الحر، فلبث نحو عشر سنين يكـــافح الأمـــويين منكـــرا خلافتهم الوراثية و شؤونا أخرى.

و يصنَّف **الإباضية** في سياق الدعوة إلى الأسلوب الانتخابي[2]، و إن خالفوا الأزارقة فـــي مواضيع عقدية و فقهية أخرى[3]. و لنا عودة إلى آراء الإباضية عند الحديث عن الانتخاب في الدولة الرستمية(في العصر العباسي) بحول الله.

و اشتهر عن **النجدات**[4] عدم ميلهم للأسلوب الانتخابي لا لـــسبب إلا لكـــونهم لا يـــرون وجوب نصب الخليفـــة أصـــلا، و بـــدلا عن ذلك يجب على المسلمين " أن يتعاطـــوا بـــالحق بينهم". ولعل هذا موقفهم المتأخر: لأني وجدت أنهم اختاروا من يتزعم حربهم مع الأمويين[5].

مجمل القول في آراء أغلب خوارج هذا العهد مناصرتهم مبدأ الانتخاب القائم على اختيـــار الأصلح دونما حصره في أسرة أو سواها. و لا يمنعنا هذا من تأييد قول من قال إن" شـــورى [انتخاباتهم] الخوارج كانت شورى قلة" [6]، تعني المنسوبين إلى فرقتهم فقط.

الفرع الرابع: الانتخاب الجزئي في أمصار متفرقة: انتشرت في بداية العهـــد الأمـــوي (قبـــل سنة 77 هــ) [7] ممارســـات انتخابيـــة جزئية تحدها الرقعة الجغرافيـــة و عـــدد المنتخِبـــين وقصر الأجل. و كان من أظهر المواضع التي شهدت السلـــوك الانتخابي تلك التـــي عقـــدت فيها البيعة لعبد الله بن الزبير[8] - رضي الله عنه- و انتخاب سكان بعض المدن لحكام مؤقتين.

1- المصدر السابق: 167/7. و قطري بن الفجاءة (أبو نعامة) التميمي. كان خروجه على الأمويين سنة 66 هـــ، و سيَّر إليه الحجـــاج جيشا بعد جيش. عرف بالشجاعة و المهابة. قتل سنة 78 : **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ابن خلكـــان(أحمـــد، 681)، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997: 281/2.**

2- الإمامة عند الإباضية، بكير بن بلحاج وعلي، المطبعة العربية و جمعية التراث، الجزائر، 2001: 348/2.

3- الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم: 190/4 و 191.

4- المصدر السابق: 190/4.

5- تاريخ الأمم و الملوك: 57/7.

6- أزمة الفكر السياسي العربي، د. رضوان السيد و د. عبد الإله بلقزيز، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2000 ، ص: 19.

7- بحلول هذه السنة كان أمر الخوارج قد استكان بموت قطري، و قبلها قتل عبد الله بن الزبير- رضي الله عنه- و قد كانا ينازعان للـــسلطة الأموية نزاعا شديدا؛ ثم إن منتخَبي الأمصار – كما سيأتي – انقضت الحاجة إليهم: **تاريخ الأمم و الملوك: 274/7 و202.**

8- الفارس العابد: ولد بعد الهجرة بثلاثة أشهر و كان النبي من سماه. شارك في فتح المغرب. بايع لمعاوية و لكنه امتنع عـــن مبايعـــة يزيد. بويع بالخلافة سنة 64. يتخلف عنه إلا بعض أهل الشام. قاتل الأمويين حتى قتل بمكة سنة 73: **الإصابة: 68/4.**

البند الأول: انتخاب(مبايعة)عبد الله بن الزبير: قبل عرض وقائع هذه المبايعات لابد التنبيه إلى أن أحداث انتخاب عبد الله بن الزبير تأخر إيرادها عن معاوية بن يزيد و الخوارج بسبب التقدم الزمني: فإن قيام الدولة الأموية – التي ينتمي إليها معاوية بن يزيد – أسبق من إعلان عبد الله خروجه على الأمويين الذين كان يداريهم أول الأمر[1]؛ و الخوارج أسبق لأن آراءهم عُرفت عقب التحكيم(40 هـ).

و لو صرفنا النظر عما سبق لأمكن القول إن ابن الزبير كاد يصير خليفة منتخَبا: فقد اختارته أقطار عديدة – كما سيأتي– كلها تفضله على الأمويين، و الغرض من هذا الاختيار تفويض السلطة إليه، و هذه أركان الانتخاب الحديث. و كانت مكة أولى الأمصار التي ولته أمرها بحرية تامة، و المدينة يومئذ من حلفائه. ثم انحازت إليه الكوفة و البصرة و تلقى بيعتهما، و أرسل إليه أهل مصر البيعة، و أخذت له البيعة بحمص، بل إن دمشق نفسها قد كان شطرها يهوى خلافته؛ و تمت هذه المبايعات بين سنتي 62 و 72 هـ[2].

و إذا كان انتخاب ابن الزبير حرا و مسؤولا فإن ما يعيبه هو عدم اجتماعه في وقت واحد، فقد جاء متتابعا، و زاده إلى ذلك قصر أجله.

البند الثاني: انتخاب سكان بعض الأمصار لحكام مؤقتين: وقع ذلك في دمشق لما أجمع أهلها على رجل منهم حتى يُتم الله أمر أمة محمد[3]. و رأست البصرة عليها من يحكمها، و حدث ذلك في الكوفة و خراسان و لم تتخلف عنه المدينة المنورة[4]. و كانت هذه المواقف الانتخابية مؤقتة، يشترط في أغلبها انتهاء عهدتها بتنصيب الخليفة المرضي عنه.

إن الظروف الحربية التي وقعت في أثنائها الانتخابات الواردة في هذا الفرع مثلما يمكن الطعن في سلامتها و كونها معبرة عن الإرادات السياسية لشعوبها، فإنها تصح رافدا جديدا يؤكد مكانة الانتخاب الحر في مجتمعات المسلمين و نفوسهم: فحتى في الظروف الحالكة لا يستبعد الاختيار المسؤول، بل لعل تلك الظروف تدعو لمزيد من الحرص على صلاح الانتخابات. و لا ينبغي أن نغفل عن مقارنة حضور الانتخاب في هذه الظروف العصيبة بأوضاع – أقل منها صعوبة – عاشتها مناطق في أوروبا و العالم ألغت الانتخابات و قذفت

1– تاريخ الأمم و الملوك: 3/7.

2– نفسه: 5/7، 14 و35. و قال ابن كثير إن عبد الله بن الزبير قد بويع له في جميع البلاد الإسلامية: **البداية و النهاية: 340/8.**

3 – تاريخ الأمم و الملوك: 43/7.

4– المصدر السابق: (على ترتيب المدن المذكورة) 7/ 17 و 32، 31، 43 و 4.

بها في مكان سحيق[1].

و خلاصة هذا المطلب السادس ضمن هذه البنود:

1- تراجعت الممارسة الانتخابية مقارنة بحالها زمن الراشدين.

2- الذي يظهر أن الحكومات الأموية (في ما عدا النماذج المذكورة) كانت وسطا بين الوراثية الصرفة و المنتخَبة: فقد كان الحكام الأمويون حريصين على دعوة رؤوس القبائل و المدن إلى مبايعة(تزكية) ولي العهد، و مع ما في هذا من ترجيح لكفة الوراثة فإنه أفضل من عدم إشراكهم مطلقا، كما عند البيزنطيين و غيرهم.

3- جنوح معاوية إلى توريث الحكم كان المقصود منه منع الاختلاف بين المسلمين و هو يواجهون عداوات شرسة متربصة من كل جانب.

4- حافظت الدولة الأموية - غير المنتخبة انتخابا كاملا- على الاستقرار و الأمن و الرخاء في غالب أقطارها و أزمانها.

1- راجع ص: 47 و ما بعدها من هذه الرسالة.

المطلب السابع: الانتخاب في العصر العباسي(132- 656 هـ) (750- 1258 م): (نماذج).

تمهيد: حل هذا العصر فأصاب الانتخابات فتور أشد في أكثر أقاليم الدولة العباسية و ما عاصرها من الدول التي استقلت عنها. وإذا كان من العسير العثور على نموذج انتخابي كامل في **الجهاز العباسي الحاكم**، فإن هذا لا يعني ألبتة انعدام أمثلة انتخابية صحيحة في هذا العصر، بل تعد مواقف **الإباضية**، **المماليك** و **المرابطين** من السلوكات الانتخابية المقبولة.

الفرع الأول: وضع الانتخاب في الأسرة العباسية الحاكمة: تكرست الوراثة دون أن تستبعد المبايعة لولي العهد[1]. و هنا مسألتان لا بد من إظهار وجه الحق فيهما: **الأولى** تخص الأحاديث الواردة في خلافة بني العباس، و **المسألة الثانية** تتعلق بمقولة صادرة عن أبي جعفر المنصور[2] قد يُفهم منها استبعاد الإرادة السياسية للمحكومين.

البند الأول: اشتهرت أحاديث تؤيد السلطة العباسية، منها ما تفيد أن الحكم لن يخرج من بني العباس إلا آخر الزمان بنزول عيسى - عليه السلام - و غير ذلك[3]. و كلها أحاديث موضوعة أو ضعيفة[4]، ولا يسلم منها، في بيان فضل بني العباس - رضي الله عنه -، إلا ما رواه ابن عباس- رضي الله عنه - أن الرسول- صلى الله عليه وسلم - قال للعباس: ((إِذَا كَانَ غَدَاةَ الاِثْنَيْنِ فَأْتِنِي أَنْتَ وَ وَلَدُكَ حَتَّى أَدْعُوَ لَهُمْ بِدَعْوَةٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهَا وَوَلَدَكَ)). قال ابن عباس:" فغدا و غدونا معه، و ألبسنا كساء ثم قال: ((اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلعَبَّاسِ وَ لِوَلَدِهِ مَغْفِرَةً ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً لا تُغَادِرُ ذَنْبًا، اللَّهُمَّ احْفَظْهُ فِي وَلَدِهِ)) [5]. و أورد السيوطي رواية بزيادة: " و اجعل الخلافة باقية في عقبه" [6]، هذه زيادة لم تصح[7]، وما صح من حديث ابن عباس لا دلالة له على حق العباسيين في الحكم.

1- يرى مونتغمري وات أن المرشحين لولاية العهد كانوا الأشخاص الموسومين بأفضل الصفات في الأسرة العباسية: **الفكر السياسي الإسلامي، ص:60.** قلتُ: خاصة خلفاء العصر العباسي الأول (132-232 هـ).

2- 95- 158هـ ، كان ذا رأي و حزم و دهاء، شجاعا، تجمع هيأته بين هيبة المُلك و زي النساك. وطد الحكم للعباسيين. رماه خصومه بالبخل و لكنه عندما بنى مدينة السلام (بغداد) أنفق فيها أموالا طائلة: **سير أعلام النبلاء: 83/7.**

3- ذكرها السيوطي في **تاريخ الخلفاء، ص: 20 و 21.**

4- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

5- الجامع الصحيح (سنن الترمذي، 279)، تحقيق: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، دمشق، 1980، رقم: 3851: 319/5. وهو في **صحيح سنن الترمذي، ناصر الدين الألباني، ط2، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1987: 222/3.**

6- تاريخ الخلفاء، ص: 21.

7- سنن الترمذي، رقم: 3851: 319/5، و صحيح سنن الترمذي، الألباني: 222/3.

البند الثاني: خطب أبو جعفر المنصور في الناس يوم عرفة فقال:" أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه و رشده..." [1]. إن هذه المقولة لا تعني – بحال – الحكم بنظرية التفويض الإلهي كما عُرفت بأوربا، إنْ هي إلا إظهار لهيبة الحكم[2]. قُلت: دل على ذلك قول المنصور" بتوفيقه و رشده"، أي بالحكم الشرعي لا بهوى الحاكم.

إن غلبة نمط الحكم الوراثي عند العباسيين لا يعني إنكارهم أسلوب الاختيار و الانتخاب: فالبيعة كانت حاضرة، و كان لها – أحيانا – دور حاسم في نصب الخليفة[3]، و غلبة ولاية العهد اجتهاد في سياسة الدولة لا يعني أن الانتخاب الصالح قد فقد منزلة الرفيعة.

الفرع الثاني: الانتخاب في دول الإباضية: و هي قسمان: إباضية المغرب (الدولة الرستمية)، و إباضية المشرق(عُمان).

البند الأول: الانتخاب في الدولة الرستمية(160- 296 هـ): مذهب الإباضية وجوب نصب الحاكم بالانتخاب[4]، و لقد جُسد هذا المبدأ في بعض المواقف إبّان الدولة الرستمية و تخلف في ظروف أخرى، فمن النماذج الانتخابية انتخاب **عبد الرحمان بن رستم**، **أبي اليقظان** بن أفلح، و**رفض** رئاسة المستولي على السلطة **بالانقلاب**.

أولا: انتخاب عبد الرحمان بن رستم[5]: صار عبد الرحمان بن رستم أول رئيس (إمام) للدولة الرستمية بعدما انتخبه علماء الإباضية من بين زعماء قبائل كُثر. وتمت له البيعة بتيهرت سنة 160 هـ على كتاب الله و سنة رسوله وآثار الراشدين[6].

و زاد في صحة هذا النموذج الانتخابي أمران: **الأول:** أن عبد الرحمان بن رستم كان عالما متدينا، رحيما بالرعية[7]. **الأمر الثاني:** لم يكن لابن رستم بالمغرب قبيلة، لأنها بقيت بالعراق،

1- تاريخ الخلفاء، ص 225.

2- الشورى في الإسلام، المجمع الملكي الأردني: 389/2 و 390.

3- المرجع السابق: 412/2.

4- الإمامة عند الإباضية، بكير بن بلحاج وعلي، مرجع سابق: 348/2.

5- حكم 160-171هـ ، ينتسب إلى الأكاسرة، و لكنه ولد بالعراق ثم انتقل مع عائلته على القيروان. و لما شب رجع إلى علماء الإباضية بالبصرة. كان ذكيا عالما، له مصنفات في التفسير و غيره: **معجم أعلام الإباضية (قسم المغرب)، ط1، جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1999: 515/3-518.**

6- الدولة الرستمية، د. بحاز إبراهيم، ط2، جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1993، ص:91.

7- المرجع السابق، ص: 91 و 111.

فاختاره مشايخ الإباضية لكونه غريبا لن يجد من يسنده إن هو بدل أو غيّر، فيما كان غيره – من المرشحين لها المنصب – رؤوس قبائل قوية، قد يجرون الدولة إلى نزاع قبلي إذا انحرفوا عن مبادئ المذهب[1].

ثالثا: مبايعة أبي اليقظان[2] بالإمامة: أصاب الدولة الرستمية فتنة كبرى اعتزل بسببها إمام البلاد أبو بكر بن أفلح[3] الحكم، فاستقدم الناس أبا اليقظان سنة 261 هـ و بايعوه بالإمامة[4]. ولم تكن مبايعته تجسيدا لوراثة الحكم التي طُبقت في ذرية عبد الرحمان بن رستم، كما سيأتي، بقدر ما كانت اختيارا(انتخابا) حرا قصَد رجلا كفؤا مناسبا لتلك الظروف.

ثالثا: رفض الإمامة الانقلابية: كانت قبائل الدولة الرستمية قد بايعت أبا حاتم[5] بن أبي اليقظان – السالف ذكره – إماما. و بعد نزاعات شديدة استتب له الأمر. لكن ابن أخيه اليقظان بن أبي اليقظان(حكم 294-296هـ) قتل أبا حاتم و قبض على رئاسة الدولة. و لم يُرض هذا الانقلاب الإباضية فقاطعوا الحاكم الجديد و عدوه غاصبا للسلطة، و تتابعت الاضطرابات إثر ذلك فعجلت بإسقاط الدولة عام 296 هـ[6].

و في **مقابلة** هذه النماذج الانتخابية لا بد من الإقرار بأن نظام الحكم الوراثي قد غلب على ولاية الأئمة الرستميين إلا من ذكرتُ، و استقر الحكم في ذرية عبد الرحمان بن رستم، و إن كانوا أصلح الناس له – في الغالب – و ساسوا الناس بالعدل و الورع فنالوا رضاهم[7].

البند الثاني: الانتخاب في عُمان: التجربة الانتخابية في عُمان قديمة، بدأت منذ أواخر العهد الأموي(132 هـ)، فبرز نمط انتخابي تجسد كثيرا، و تخلف أحيانا بفعل معيقات خارجية (الاحتلال) أو داخلية. و كانت **ركائز** هذا النمط الانتخابي قائمة على أسس **الاختيار الحر**، والاختيار نابع من **إجماع** أهل الحل و العقد[8] بعمان، ثم عامة الناس، و الإمام المنتخَب ليس إلا

1- نفسه، ص: 92.

2- خامس الأئمة الرستميين، تعلم بتيهرت ثم صار من أساتذتها. ابتلي بالإمامة في ظروف صعبة فقضى على الفتنة و أقام العدل و انفتح على العلماء فأقيمت في عهده المناظرات: **معجم أعلام الإباضية (قسم المغرب)، جمعية التراث، مرجع سابق: 754/4.**

3- حكم بين سنتي 258 و 261 هـ : **نفسه، ص: 124-126.**

4- حكم 281-294 هـ ، تخللها خروج تيهرت من سلطانه أحيانا: **الدولة الرستمية، ص: 126 و 127.**

5- حكم – بالغلبة – 294-296 هـ: **المرجع السابق، ص: 127 و 128.**

6- نفسه، ص: 128.

7- نفسه، ص: 117.

8- هم علماء الفقه أساسا، ينضم إليهم رؤساء العشائر و ولاة الأقاليم: **عُمان: الديمقراطية الإسلامية، د.حسين عبيد غانم غباش، ط1، دار الجديد، بيروت، 1997، ص:78 و 79.**

متعاقدا مع الرعية على أن يسوسهم بالرشد وفق حقوق وواجبات مقررة[1].

و تتم إجراءات الانتخاب عبر ثلاث مراحل: **المرحلة الأولى** يتشاور خلالها العلماء، بعد خلع الإمام، حول الشخصيات المقترح ترشيحها لمنصب الإمامة. أما في **المرحلة الثانية** فيقدم المرشح الذي اجتمعت فيه شروط العلم الشرعي و التقوى و العدل و الحكمة و الشجاعة و سلامة البصر والسمع النطق، و إضافة إلى هذا يجب أن يحوز أصوات ستة(6) علماء أو خمسة(5) على الأقل. فإن توفرت هذه الشروط في شخصين أو أكثر اختار العلماء أحدهم يراعون في ذلك ظروف البلاد: فيقدَّم الأعلم في حال السلم و الاستقرار، و ذو المؤهلات العسكرية مفضل في زمن الحروب[2]. و تُختتم هذه الإجراءات **بالمرحلة الثالثة** التي تتضمن تقديم المرشح لمبايعة أهل البلاد في حفل يحضره العلماء و رؤساء القبائل، حيث يتلو أحد العلماء نص البيعة[3] آخذا بيد المرشح، ثم يقسم المرشح على العمل بنص البيعة و يتسلم مقاليد السلطة[4].

و من أبرز النماذج الانتخابية العمانية المنتخبة – المعاصرة للعهد العباسي – مبايعة **الجلندي بن مسعود**[5]: فقد أعلن الإباضية أول إمامة لهم بعمان بعد ثورة أشعلوها على الأمويين سنة 132هـ. و كان الجلندي بن مسعود الرئيس المنتخَب لهذه الدولة المستقلة. و شمل سلطانه حضرموت و اليمن، و صمدت هذه السلطة خلال عامين من الخلافة العباسية لتخضع بعد ذلك للعباسيين زهاء أربعين(40) سنة[6].

<u>الفرع الثالث: وضع الانتخابات في دولة المماليك(648-923هـ/ 1250-1517م):</u> أصل المماليك رقيق ابيض بدء في جلبه إلى الديار الإسلامية، من سمرقند و ما جاورها، منذ عهد المأمون(198-218 هـ) ليكوِّن فرقا عسكرية خاصة، ثم صاروا زمن الدولة الأيوبية(567-648هـ) عمدة الجيش الذي وحد البلاد و حارب الصليبيين[7].

1- المرجع السابق، ص: 75.

2- نفسه، ص: 70- 73.

3- يتضمن وجوب إنفاذ أوامر الله - عز وجل -، و إقامة الحدود و الحق، و مشاورة المسلمين في قرار الحرب، و استفراغ الجهد في كل ذلك: **نفسه، ص: 74.**

4- نفسه، ص: 72- 75.

5- أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة(145هـ). حكم الجلندي بالعدل و ازدهرت عمان في عصره برجال العلم: **معجم أعلام الإباضية(قسم المشرق)، د. محمد ناصر و د. سلطان بن مبارك الشيباني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص: 86.**

6- عُمان: الديمقراطية الإسلامية، ص: 43.

7- تاريخ المماليك في مصر و بلاد الشام، د. محمد سهيل طقوش، ط2، دار النفائس، بيروت، 1999، ص: 15 و 23

و لما قامت دولة المماليك صرفهم تكوينهم العسكري عن إقامة " أي وزن سياسي لمبدأ وراثة الحكم... فهذا المبدأ غريب على تفكيرهم السياسي" [1]، برغم شيوعه في أمم مجاورة. وفي نظرهم ينبغي أن يؤول الحكم، بطريق اختيارهم، إلى أقوى الأمراء شجاعة و أكثرهم مهارة و ذكاء ودهاء[2].

و لهذا تضمن حكم المماليك نماذج انتخابية عديدة، تتفاوت في دلالتها على إرادة الرعية السياسية، وكان من أقربها إلى الصحة مبايعة **شجرة الدر** و انتخاب **أيبك**.

البند الأول: مبايعة شجرة الدر[3] *:* كانت شجرة الدر مملوكة للسلطان نجم الدين أيوب(حكم 635-547هـ)، فأعتقها ثم تزوجها. و لما توفي زوجها أخفت موته عن الناس وقاية للبلاد من الفرنجة، الذين كانوا يحاصرون دمياط المصرية، و ظلت تدير أمور الدولة. و لما علم الناس بموت السلطان ملكوها عليهم – بطريق الاختيار – و تتابعوا أياما يبايعونها لما رأوا من حسن تدبيرها وعلمها بأمور الدولة[4]. واستمرت في الحكم ثلاثة أشهر استردت خلالها مدينة دمياط وخففت الضرائب على الرعية وحفظت وحدة المسلمين بالدعاء للخليفة العباسي[5]. و بعد ثلاثة أشهر تنازلت عن الحكم بسبب المعارضة التي واجهتها، من جهة لاتهامها بالتساهل مع الصليبيين، ومن جهة ثانية لعل موقف الشيخ عز الدين بن عبد السلام، المعاصر لها و الرافض ولاية المرأة رئاسة الدولة، قد كان له تأثير في رغبة الناس عن سلطانها[6]. و سواء أكان موقف الشيخ عز الدين بن عبد السلام محل إجماع أم لم يكن[7]، فالذي يعنينا – هنا – وجود الاختيار الحر في نصب شجرة الدر، و محل البت في جواز تولي المرأة رئاسة الدولة في بحوث الباب الثالث.

البند الثاني: اختيار عز الدين أيبك[8] *:* إثر تنازل شجرة الدر اختار أمراء المماليك عز الدين أيبك

1- المرجع السابق، ص: 150.

2- نفسه، الصفحة ذاتها.

3- عصمة الدين أم خليل. أصولها تركية، وكانت ذات شهامة و بر و أوقاف و سيرة حسنة، غيرها أن غيرتها شديدة. كانت كاتبة قارئة تدير شؤون الدولة إذا تغيب زوجها في الشام أو الحرب. قتلت عام 648 هـ: **النجوم الزاهرة في أخبار مصر و القاهرة، ابن تغري بردي(يوسف، 874هـ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر والترجمة، القاهرة، لا تاريخ: 375/3 و 379 ؛ الأعلام: 158/3.**

4- النجوم الزاهرة: 374/6.

5- تاريخ المماليك في مصر و بلاد الشام، مرجع سابق، ص: 37- 40.

6- المرجع السابق، ص: 41 (نقلا عن حسن المحاضرة للسيوطي).

7- لأن الذين بايعوها كانوا أكثر الناس، و يبعد أن يهملوا السند الفقهي عندما قرروا توليتها.

8- التركماني، تلقب بالمعز. أعتقه الملك نجم الدين أيوب. كان شجاعا حازما. له وقائع مع الفرنجة. أحدث مصادرات عمل =

سلطانا. و روعي في اختيار أيبك كونه ضعيفا يسهل على الذين ولوه تنحيته[1]. و لكن المـؤرخين والمماليك يعرفون لأيبك سداد رأيه و سعة صدره و لين جانبه، فـضلا عـن كونـه موسـوما بالمحافظة على الصلاة و الكرم، لا يشرب الخمر[2]، أفلا تكون هذه أسباب شجعت على اختيـاره دون غيره من الأمراء "الضعاف" الذين تسهل تنحيتهم؟

في **نقائص** هذه النمـاذج الانتخابية المملوكية لا بد من ملاحظة أن شائبة اقتصار اختيار أيبك على أمراء المماليك قد تكررت في نماذج أخرى، ما يجعل هذا الاختيار عسكريا فئويا بعيدا عـن التعبير عن الإرادة الكاملة لخاصة العلماء و لعامة الجماهير.

و في **خلاصة** تقويم الانتخاب في هذه الفترة أنه أيا كان الحال فإن هـذا الاختيـار، المـشوب بالنقص، يؤكد بُعد المماليك عن الأسلوب الوراثي، ولقد تأكد هذا النهج في مناسبات أخرى رغـم محاولات الظاهر بيبرس(658-676هـ)، و غيره، إبقاء الحكم في بنيه[3]. و ما أشرت إليه مـن كون الاختيار عسكريا لا يعني أنه انقلابي، بل أقصى ما يوصف به كونه فئويا أشبه بـالنخبوي أو **المقيد**، و لكنه يكره الاستئثار بالسلطة.

<u>الفرع الرابع: وضع الانتخابات في دولة المرابطين(445-542هـ/ 1053-1147م):</u> كان اختيار أمير المسلمين[4] في بداية دولة المرابطين، قبل يوسف بن تاشفين[5]، يـتم بحريـة كاملـة وفـق الشورى على المذهب المالكي، ومن علمائهم المعاصرين لهذه الفترة الإمام ابن العربي(453 هـ) و هو يرى أننا مأمورون بتحري الصواب في مصالح الأمة، و ما يتوقف عليه الواجب [الشورى] فهو واجب[6]. وبطريق الانتخاب الشريف اختير عبد الله بن ياسين[7] أول زعيم للمرابطين.

= بها من بعده. قتله خدم شجرة الدر بأمرها سنة 655 هـ : **الأعلام: 33/2.**

1- النجوم الزاهرة: 4/7.

2- المصر السابق، الصفحة ذاتها.

3- تاريخ المماليك في مصر و بلاد الشام، ص: 150.

4- هو لقب حكام المرابطين الذي تلقب به يوسف بن تاشفين(ستأتي ترجمته) و ارتضاه لمن بعده، و فيه إقـرار بـسلطة الدولـة العباسـية باعتبارها خلافة توحد أهل الإسلام: **تاريخ دولتي المرابطين و الموحدين في الشمال الإفريقي، د. علي محمد الصلابي، ط1، دار المعرفـة، بيروت، 2005، ص: 173.**

5- اللمتوني البربري. باني مراكش(453 هـ) و أول من دُعي أمير المسلمين، اعترافا بخلافة أمير المؤمنين العباسي. كان بطلا شجاعا مهيبا شهما عادلا. عبر إلى الأندلس أكثر من مرة لنجدة المسلمين بها، كسر الفرنجة في معركة الزلاقة(479هـ). قرب إليه العلماء. ت 500 و لـه ثمانون(80) عاما: **سير أعلام النبلاء: 252/19.**

6- تاريخ دولتي المرابطين و الموحدين في الشمال الإفريقي، د. علي محمد الصلابي، ص: 170.

7- المصمودي، نشأ برباط علم بالصحراء، و لنجابته اختاره مشايخه لتفقيه قبيلة صنهاجة. فحارب البدع ثم انعزل على ضفاف نهر السنغال. ولما اجتمع حوله الأتباع أخضع بهم قبائل الصحراء و شواطئ الأطلسي المغربية. قتل 451 هـ : **الأعلام: 144/4.**

ولم يحرص ابن ياسين على تأسيس النظام الوراثي في ذريته، بل قال في وصيته الأخيرة لأتباعه:"... و لقد ذهبت عنكم فانظروا من تقدمونه منكم، يقوم بأمركم و يقود جيوشكم..." [1] . وكان اختيار الرعية يقوم بعد أن يعيَّن المرشح من قبل مجلس مكون من زعماء القبائل و الفقهاء.

أما الأمير الطاهر يوسف بن تاشفين - رحمه الله - فقد رأى أن يعين واليا للعهد خشية وقوع فراغ رئاسي بعده يقود إلى فوضى قد تقضي على جهود نصف قرن من الأموال و الرجال. فأداه اجتهاده السياسي إلى ترشيح ابنه عليا[2] دون سواه من أبنائه، ثم عرض الأمر على الفقهاء وزعماء القبائل و رجال الدولة مشاورا، فوافقوه على عزمه. ثم إن الخليفة يوسف دعا ابنه عليا المرشح وشرط عليه مجاهدة أعداء الدين، و احترام العلماء، و العدل بين الرعية، بل وأمورا تفصيلية أخرى تتعلق بتسيير الدولة في الحرب و السلم، فقبل علي الشروط جميعا، ثم بايعه الفقهاء و زعماء القبائل و وقعوا عهد البيعة، فأقسم هو على الوفاء[3].

و استمر نهج ولاية العهد الذي يعني ألبتة الحكم المطلق، بل كان يجد سنده في بيعة الفقهاء والأعيان، ثم موافقة سائر الناس الذين وجدوا في صلاح الأمراء المرابطين خير دافع للرضى بولايتهم، و التقرب إلى الله بطاعتهم، بل و فدائهم بالمال و النفس[4].

و لم يكن عامة الناس هم وحدهم من أحبوا الحكام المرابطين و أقروا سلطتهم، بل ها هم العلماء يزكون يوسف بن تاشفين خصوصا: فقد تنقل الفقيه ابن العربي المالكي من الأندلس إلى بغداد بطلب من الأمير يوسف بن تاشفين، مترئسا بعثة تحمل رسالة إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله (487-512هـ) تتضمن الإقرار بالخلافة العباسية و طلب ترئيس ابن تاشفين على البلاد التي افتتحها. و جاءت الموافقة العباسية بخط الخليفة نفسه الذي استبشر بهذا الولاء فكتب المستظهر بالله سبعة و ثلاثين(37) سطرا في إقرار ابن تاشفين على ما تحت يده[5].

و في سياق رضى العلماء عن رئاسة ابن تاشفين و سلوكه تجدر الإشارة إلى فتيا حجة الإسلام أبي حامد الغزالي– التي أعلنها بناء على طلب الإمام ابن العربي – و تتضمن تجويز ضم

1- تاريخ دولتي المرابطين و الموحدين في الشمال الإفريقي، مرجع سابق، ص: 170.

2- أبو الحسن، كان شجاعا ديِّنا معظما للعلماء مشاورا لهم. تكاسل الناس في زمانه عن الحديث و الآثار، و أهانوا الفلسفة و علم الكلام، بل أمر هو بحرق كتب أبي حامد الغزالي. انهزم جيشه بالأندلس فاختل وضع المسلمين بها : **سير أعلام النبلاء: 124/20.**

3- تاريخ دولتي المرابطين و الموحدين في الشمال الإفريقي، ص: 171 و 172.

4- المرجع السابق، ص: 150.

5- نفسه، ص: 155- 160.

الأندلس و انتزاعه بالقوة من أيدي ملوك الطوائف[1].

و **خلاصة** ما سبق في هذا الفرع أن الشورى و الانتخاب قد كانت مسلكا في أول الدولة، وحتى سلوك ولاية العهد لم يكن أنانيا و لا مستبدا: فقد كان يَطلب مبايعة العلماء و الأعيان، و انقاد الناس له، بل و أحبوه لأنه كان صالحا مجاهدا.

الفرع الخامس: وضع الانتخابات في دول الأندلس: كان الأندلس تبعا للمشرق أو المغرب في نهج الحكم، بحسب السلطة المتحكمة فيها: فهي وراثية لا تستغني عن البيعة زمن الخلافة الأموية من دمشق، و هي تابعة للمرابطين و مسلكهم الورع في نصب الحاكم أو العهد له[2]، و يوم كانت مستقلة – موحدة أو مشتتة – غلب عليها النمط الوراثي الذي يضعف الانتخاب. و لم أجد نماذج انتخابية معبرة إلا قليلا، و لكن هذا لا يعني إقصاء للانتخاب رفضا له، بل مسايرة لتقليد و اجتهادا يُرجى منه حفظ وحدة الدولة و قوتها. و من المواقف التي تجسد الانتخاب مبايعة عبد الرحمان المستظهر[3]: فقد عزم أهل قرطبة – لما عصفت بها الفتنة– على قطع الولاء للأسرة الحمودية[4] و رد الأمر للأمويين، و اختاروا لذلك عبد الرحمان الخامس(المستظهر) بن هشام، وبايعوه في رمضان 414 هـ بسبيل الاختيار بين ثلاثة أمويين[5]. و لهذه الواقعة نظائر في عصر ملوك الطوائف(414-485 هـ).

و خلاصة هذا المطلب السابع ضمن هذه البنود:

1- اجتمع النمط الوراثي و البيعة في حكم الأسرة العباسية، و إن كانت الوراثة أكثر تأثيرا.

2- ظهر الأسلوب الانتخابي بوجه أفضل لدى إباضية عمان، بعض المماليك و بداية الدولة المرابطية.

3- تغييب الانتخاب ليس كرها له، و لكنه اجتهاد لحفظ وحدة الأمة و قوة الدولة.

1- نفسه، ص: 124- 127.

2- تمت بيعة علي بن يوسف بن تاشفين، السابق ذكرها، بقرطبة: **نفسه، ص: 172.**

3- كان عجبا في الذكاء و البلاغة، شاعرا. ثارت عليه الغوغاء بقرطبة. أعدم بعد عزله سنة 414 هـ : **سير أعلام النبلاء: 347/17 ؛ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقري التلمساني(أحمد، ت1041هـ)، ضبط: د. مريم قاسم طويل و د. يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995: 232/2 و278؛ 436/1.**

4- حكم بنو حمود قرطبة بين 407 و 414، و عصر الفتنة يشمل فترة 399-422: **نفح الطيب، مرجع سابق: 1/ 430 و 300.**

5- نفح الطيب، مصدر سابق: 232/2 و278.

المطلب الثامن: الانتخاب في العهد العثماني(687- 1342 هـ) (1288- 1924 م): (نماذج).

تمهيد: عاصرت العهد العثماني[1] النهضة الانتخابية الأوروبية، فكيف كانت أوضاع نمط الوصول إلى الحكم لدى المسلمين في هذه الفترة ؟ أم بالنسبة للأسرة العثمانية الحاكمة فقد تواصل توريث الحكم بمبايعة قادة الجيش و العلماء بعاصمة الدولة. و لكن المنهج الانتخابي لم يغيب لا على المستوى المركزي لرئاسة الدولة، و لا على المستوى المحلي إذا دعت إلى ذلك حاجة، كما سيتبين. إضافة إلى هذا وجدت نماذج انتخابية صحيحة في **الجهاز العثماني** الحاكم، دولة **عُمان، الجزائر، مصر، الأردنّ** و مواقف **أخرى**.

الفرع الأول: وضع الانتخابات في الجهاز العثماني الحاكم: مع اشتهار توريث الحكم داخل الأسرة العثمانية فإن مواقف الانتخاب لم تنقطع، و وجدت لها مجالا في تعيين **صدر أعظم**[2]، اختيار رؤساء **أقاليم أوروبية**، و في أعضاء مجلس **المبعوثان** و **مأموري** الإدارات المحلية.

البند الأول: انتخاب كمانكش[3] صدرا أعظم: في عام 1031هـ/1622م عزلت الإنكشارية[4] السلطان عثمان الثاني[5] ثم أعدمته و ولت مكانه مصطفى الأول[6]، فاستبدت الفوضى والاضطرابات بعاصمة الخلافة العثمانية وأطرافها مدة ثمانية عشر(18) شهرا متتالية، و لما شعر عموم الناس في إستانبول بخطر الفتنة انتخبوا كمانكش علي باشا صدرا أعظم، و كان ذو خبرة سياسية، ليقود البلاد إلى الخلاص. فأشار بعزل السلطان مصطفى الأول لضعفه، و رشح لهم مرادا الرابع[7] فولوه الخلافة[8].

1- الدولة العثمانية ومن عاصرها من الدول الإسلامية التي لم تخضع لها.

2- لقب رئيس الوزراء منذ عهد سليمان القانوني(1520-1566م): **الموسوعة العربية الميسرة: 2/ 1120.**

3- ت 1624م. اتهم بتزوير النقود فأعدمه مراد الرابع: **المنجد في الأعلام، ص: 468.**(وكمانكش معناه: الماهر الحاذق): **تاريخ الدولة العثمانية العلية، محمد فريد بك المحامي، تحقيق: د. إحسان عباس، ط8، دار النفائس، بيروت، 1998م، ص: 279.**

4- فرقة من الجيش العثماني كان لها وضع ممتاز في البداية. أفرادها الأوائل صبية مسيحيون أُسروا في الحروب الأوروبية ثم نشِّئوا على الإسلام و دربوا تدريبا خاصا. صار الانضمام لها وراثيا في ق 17م ثم توقف تجنيد المسيحيين. ارتكبت مفاسد في العهد الأخير للدولة، فقضى عليها محمود الثاني سنة 1826 : **الموسوعة العربية الميسرة: 249/1.**

5- حكم 1618- 1622م، و خبر إعدامه في **المرجع السابق، ص: 277 و 278.**

6- حكم 1617-1618 ثم خُلع، ثم أعدته الإنكشارية 1622-1623م: **نفسه، ص: 276-279.**

7- حكم 1623-1640. من أعماله انتزاع بغداد من الصفويين: **المنجد في الأعلام، ص: 527.**

8- تاريخ الدولة العثمانية العلية، ص: 279.

البند الثاني: اختيار رؤساء أقاليم عثمانية أوروبية: حدث ذلك في مقاطعة **ترنسلفانيا** وفي **بلغاريا**.
أولا: كانت ترنسلفانيا مقاطعة بولونية خاضعة للدولة العثمانية، فلما علم الخليفة مرادا الثالث[1] بسفر ملك بولونيا هنري دي فالوا – سنة 1575م – "...أوصى أشراف بولونيا بانتخاب باتوري [أمير ترنسلفانيا] [2] ملكا عليهم، فانتخبوه في أواخر السنة المذكورة، و بذلك صارت بولونيا نفسها تحت حمايته" [3].

ثانيا: وافق السلطان عبد الحميد الثاني[4] على ما أقرته معاهدة برلين (1878م) بمنح إمارة البلغار الاستقلال الداخلي و الحق في انتخاب إدارتها، مع بقائها تابعة للدولة العثمانية. و في شان انتخاب أمير البلغار أكدت المعاهدة المذكورة على الحرية السياسية التامة التي ينبغي أن تصحب هذا الاختيار، بل حظرت كون المرشح للانتخاب من أصول تركية، و نصت على مراعاة حقوق الأقليات التركية و الرومانية في الانتخاب[5].

البند الثالث: انتخاب أعضاء مجلس المبعوثان: بعد ثلاثة أيام من تقلد عبد الحميد الثاني السلطة شرع في جملة إصلاحات جليلة، كان منها تكليفه الصدر الأعظم بالسهر على تأليف " مجلس عمومي تكون أفعاله و آثاره مستوجبة لثقة العموم..." [6]. و أصغى عبد الحميد لنصيحة وزرائه المخلصين فجنح إلى النظام الشوروي الانتخابي و أصدر يوم 1876/10/24 قرار تنظيم المجلس العمومي الذي يتشكل من "غرفتين" الأولى ينتخبها مواطنو الدولة، تسمى مجلس **المبعوثان**، (أو المبعوثين)، والثانية يختار الحاكم أعضاءها بنظره، و يسمى مجلس **الأعيان**[7]. وأكد السلطان هذا القرار بقانون مفصل صدر في 1876/12/21 ينظم انتخاب مجلس المبعوثان، و من يجوز له أن يَنتخب أو يُنتخب، ومسؤوليات المجلس في الشؤون المالية والإدارية وسواها[8].

1- حكم 1574- 1595م. انتصر على الصفويين، و فتح جورجيا: **المنجد في الأعلام، ص:527.**

2- هي اليوم مقاطعة في رومانيا، تعاقب على السيطرة عليها ملوك النمسا و المجر و غيرهما. و باثوري(كريستوفر) حكم هذه الإمارة 1575-1581، و هو من أسرة باثوري المجرية النبيلة: **الموسوعة العربية الميسرة: 501/1 و 299.**

3- تاريخ الدولة العثمانية العلية، ص: 259.

4- كان يمتاز بالدهاء و بعد النظر و الصلاح. شهد له جمال الدين الأفغاني برجاحة ذكائه و عقله على أربعة من نوابغ عصره. كان حازما في بعض قسوة دعت إليها مقتضيات زمانه عندما كانت الذئاب تنهش الخلافة من كل جانب. ت 1917: **تاريخ الدولة العثمانية العلية، ص: 741-743 ؛ التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ط3، المكتب الإسلامي، 1991: 183/7- 209.**

5- تاريخ الدولة العثمانية العلية، ص: 679- 682.

6- المرجع السابق، ص: 588.

7- نفسه، ص: 590.

8- نفسه، ص: 589- 591.

وجرت انتخابات عامة لاختيار أعضاء مجلس المبعوثان أسفرت عن حصول المسلمين على واحد وسبعين(71) مقعدا، والمسيحيين على أربعة و أربعين(44) واليهود على أربعة(4) مقاعد[1].

و في التاسع عشر مارس1877 فتح البرلمان العثماني أبوابه، لأول مرة، بقصر بشكطاش[2]، وحضر الخليفة عبد الحميد جلسته الأولى متوجها إلى أعضاء المبعوثان و الأعيان بكلمة حملهم فيها مهمة النهوض بالدولة و توحيد الأمة و حفظ حقوقها من خلال البرلمان، و أوصى باللجوء إلى الشورى و سن قوانين انتخابية، بما فيها انتخاب **مأموري**[3] الإدارات، و وصف هذه القوانين بأنها عظيمة الأهمية[4].

ثم إن السلطان عبد الحميد حل مجلس المبعوثان[5]، و هو ما أعطى فرصة لخصومه – داخل الدولة و خارجها – ليصفوه بالمستبد[6]. و هل يليق هذا به و قد بادر بالدعوة إلى هذا المجلس المنتخَب و ليس في دستور الدولة و لا أعراف العثمانيين ما يلزمه بإقامته ؟ و زاد فألح على الشورى و الانتخاب، و حفظ المساواة لأفراد الرعية جميعهم و غير ذلك[7]. و من هنا يصدق أحد تأويلين: **الأول:** أن الظروف الحربية المتسارعة، التي فرضت على الدولة، و بطء عمل المجلس واختلاف أعضائه، كلها أسباب دعت لحل المجلس[8]. **التأويل الثاني:** حل السلطان عبد الحميد مجلس المبعوثان لأن بعض أعضائه صاروا موالين لدول أوروبية تتربص بالخلافة[9].

الفرع الثاني: الانتخاب في عمان: شهدت عمان المعاصرة للدولة العثمانية نماذج انتخابية عديدة، من أحسنها دلالة على إرادة عامة الأمة و علمائها[10] نموذجان: انتخاب **ناصر بن مرشد اليعربي وسالم بن راشد الخروصي.**

البند الأول: إمامة ناصر بن مرشد اليعربي[11] بالانتخاب: خلال الفترة الممتدة بين منتصف القرن

1- مقال للأستاذ أحمد تمام بالموقع لإلكتروني: http://www.islamonline.net/arabic/history/1422/02/article19.SHTML

2- بشكطاش حي في إستانبول.

3- رؤساء المصالح الإدارية.

4- تاريخ الدولة العثمانية العلية، ص: 593- 600.

5- المرجع السابق، ص: 705.

6- نفسه، ص: 707 و 741؛ التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، مرجع سابق: 207/7.

7- تاريخ الدولة العثمانية العلية، ص: 593- 600.

8- http://www.islamonline.net/arabic/history/1422/02/article19.SHTML، مصر إلكتروني سابق.

9- التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، مرجع سابق: 199/7.

10- أنظر ص: 83 من هذه الأطروحة.

11- تولى الإمامة بإجماع أكثر من أربعين(40) عالما. استتب له الأمر بعد حروب داخلية مع الخصوم و البرتغاليين في معارك عديدة. كثر العدل في زمانه و ازدهرت البلاد. ت 1649: **معجم أعلام الإباضية (قسم المشرق)، مرجع سابق، ص: 478.**

الثالث و مستهـل القرن الحادي عشر الهجري(السابع عشر الميلادي) عاشت عُمان تمزقا سياسيا شديدا واحتلالا برتغاليا ثقيلا(1500-1650م) أبعداها عن الأسلوب الانتخابي. و بسعي من بعض الفقهاء انعقـد مجلس ضم سبعيـن(70) رجلا من العلماء و الوجهاء أجمع على ترشيح ناصر بن مرشد اليعربي سنة 1624م. و لما أُبلغ بالقرار لم يكن يسعه الرفض و هو يرى حال البلاد السيئ، فاشترط على الناس الولاء التام، فأدت له العلماء القسم، و تم انتخابه[1].

__البند الثاني: انتخاب سالم بن راشد الخروصي[2]:__ وقعت عمان فريسة لمآس متعاقبة في الفتـرة الممتدة بين 1718 و 1913: كان منها الاحتلال البريطاني، و الفتن الداخليـة و انقـسام الـبلاد. وتردد نهج الحكم بين الإمامة و السلطنة[3] على أن حلت سنة 1913 عندما اجتمـع طائفـة مـن العلماء و رؤساء القبائل لأجل هدف وحيد هو انتخاب إمام البلاد. ورشح الشيخ عبد الله السالمي[4] العالم سالم بن راشد الخروصي، غير أن ها الأخير فوجئ بالأمر، فأراد أن يعتذر، لكن خطـورة الوضع الذي يحيط بالإمامة دفعه للقبول. فبايعه الحاضرون ثم تتابع رؤسـاء القبائـل الغـائبون يبايعون الإمام، وحاز سالم بن راشد دعما عاما في ما عدا مدينة مسقط وبعض المدن الساحلية[5].

__الفرع الثالث: الانتخاب في الجزائر:__ عرفت الجزائر(كما صارت تسمى) مواقف انتخابية محليـة وعامة أبرزها اثنان: اختيار **شيوخ القبائل و المهن** بمدينة الجزائر، و انتخاب **الأمير عبد القادر**.

__البند الأول: اختيار شيوخ القبائل و المهن بمدينة الجزائر:__ قسم التنظيم الإداري العثمـاني مدينـة الجزائر إلى مجموعات على أساس العرق القبلي أو النشاط المهني، و تدعى كل مجموعـة إلـى اختيار زعيم لها و واسطة بينها و بين شيخ البلد(رئيس المدينة). فصار لكـل القبائـل العربيـة، الأمازيغية، الأندلسية واليهودية ممثل منتخب حريص شؤونها السياسية و سواها لدى شيخ البلد[6].

__البند الثاني: انتخاب الأمير عبد القادر:__ كان جمع من العلماء و الأشراف قد وقع اختيـارهم علـى السيد محيي الدين بن مصطفى(والد الأمير عبد القـادر) لعقد إمـارة البلاد له، بعدما ذاع صيت

1- عُمان: الديمقراطية الإسلامية، ص: 106 و 107.

2- ضُرب به المثل في الزهد و الورع. تعلم على والده، و لما انتخب استبشر الناس بولايته خيرا. قتله أعرابي، من قبيلة خصم للإمام، سـنة 1919: **معجم أعلام الإباضية(قسم المشرق)، ص: 166**.

3- بدأ نظام السلطنة، موازيا لتنظيم الإمامة، عام 1741، و يميزه عن الإمامة عدم استناده على العلماء وحدهم، و تعيين القضاة والـولاة دون الرجوع إليهم، و إحاطة السلطان بالأقارب للمشورة و إدارة السلطنة: **عُمان: الديمقراطية الإسلامية، ص: 134**.

4- نور الدين بن حميد، من علماء الإباضية المرموقين في الشرق و الغرب خلال ق13 و 14 هـ . حفظ القرآن على والده، ولاحـظ شـيوخه نجابتـه و سرعة حفظه من أيامه الأولى. تولى الإصلاح العام في المجتمع و الحكم . له مصنفات في الشريعة واللغة و التاريخ: **معجم أعلام الإباضية(قسم المـشرق)، ص: 271-273**.

5- عُمان: الديمقراطية الإسلامية، ص: 277- 280.

6- التاريخ السياسي للجزائر، د. عمار بوحوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، 2005، ص: 70.

فضله و جهاده، فيسوس أهلها و يقودهم في مجاهدة الفرنسيين. و لكنه - رحمه الله - رفض الإمـــارة ووافق على تزعم الجهاد[1]. و في أوائل سنة 1832 انطلق يجتهد في مناوشة العدو الفرنسي هنـــا وهناك، و لما لم تحقق تلك الجهود نتائج عسكرية واضحة، و مع تدهور الأمان في البلاد عـــاود الأعيان و العلماء عرض الإمارة على السيد محيي الدين و عزموا عليه ليقبلها لنفسه أو لولده عبد القادر. و في اجتماع 1832/11/21 بسهل غريس، قرب مدينة معسكر، أصغى الـــشيخ محيـــي الدين لعرض الأعيان إصغاء عميقا، و وضعه في ميزان الشريعة. ثم استخار الله - عز وجل -وقدم ابنه عبد القادر ليستقبل بيعة الأعيان و العلماء الحاضرين[2]، في سلوك هادئ يمثل – في تقديري – منهج الصحابة لما بايعوا أبا بكر - رضي الله عنه - البيعة الخاصة في السقيفة [3]. أما البيعة العامة فقد وقعت بتاريخ 13 رمضان 1248هـ/1833/2/4م لما " انعقد مجلـــس عـــام اشـــتركت فيـــه الجماهير الشعبية والأشراف و العلماء والرؤساء، وجرت فيه البيعة الثانية، في قصر الإمارة" [4].

و يمكن قراءة الملامح الانتخابية التالية في مبايعة الأمير عبد القادر:

أولا: كان اختياره حرا مبعثه إرادة سياسية شعبية، عبر عنها الأعيان و صدقها العامة.

ثانيا: لم يشترط للمشاركة في هذا الاختيار غير الولاء للوطن، فشارك الجميع الغني و الفقير. وفي هذه الأثناء (1830) كان يشارك في الانتخابات الفرنسية شخص واحد من كل سبعين و مئة(170) فرد، بسبب القيود الضريبية[5]، أما المشاركون في انتخاب الأمير فلا يطلب منهم فلس واحد، بـــل ربما أُعين الواحد منهم على نفقة عودته إلى قريته، و اعتُبر ما أنفق جهادا ماليا.

ثالثا: لم يكن انتخاب الأمير عبد القادر اختيارا له دون سواه من الشجعان و الحكماء فحسب، بـــل تضمن ولاء عميقا و عهدا على الطاعة و لو بالتضحية بالولد[6].

1- المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، د. إسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، لا تـــاريخ، ص: 40 و 41.

2- المرجع نفسه، ص: 41 و 42.

3- راجع ص: 65 و 66 ضمن هذه الرسالة.

4- المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، د. إسماعيل العربي، مرجع سابق، ص: 43.

5- راجع ص: 56 ضمن هذه الأطروحة.

6- المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، ص: 42.

في **ختـــام** الكلام عن المواقف الانتخابية الجزائرية، المعاصرة للدولة العثمانية، أشـــير إلـــى "انتخاب" الداي من قبل الديوان العام[1]: فليس للخليفة من سلطة في تولية الداي الإذعـــان لقـــرار الديوان العام و تنصيب الداي الجديد[2]. و يعيب هذا الانتخاب كون الترشيح لمنصب الداي بقـــي محتكرا ضمن الجالية التركية دون سكان البلاد الأصليين[3].

<u>الفرع الرابع: الانتخاب في مصر:</u> كانت مصر و لا تزال محطة في رحلات علمـــاء و مفكـــري الإسلام، و بدء من منتصف القرن التاسع عشر ظهرت في القطر المصري أفكار انتخابية حديثة أبرزها الآراء السياسية و النيابية التي أدلى بها **جمال الدين الأفغاني، محمد عبده** و **عبد الرحمان الكواكبي**، و كلهم قضى بمصر أوقاتا مديدة.

<u>البند الأول: آراء جمال الدين الأفغاني[4] الانتخابية:</u> قضى جمال الدين الأفغاني بمصر " أخصب سني حياته" [5] و صدرت أغلب آرائه الانتخابية بها و لها، فكان منها:

1- كتب جمال الدين الأفغاني - رحمه الله - في خاطراته[6] ينصح للخديوي إسماعيل حلمي الثاني[7] بإشراك الشعب في حكم البلاد عن طريق الشورى، و ذلك بإجراء انتخابـــات صـــحيحة تؤســـس مجلسا للنواب، و وصف الأفغاني هذا السلوك الانتخابي بأنه يثبِّت سلطة الخديوي.

2- و انتقد المجالس التي يعينها الحكام، و ضرب أمثلة بشعة، من واقع مصر، " للنـــواب" غيـــر المنتخَبين[8].

3- و خاصم شاه إيران ناصر الدين لأنه رفض الإصغاء إلى رأي جمال الدين بإحلال الحكومة

1- الداي هو الحاكم الأعلى لإقليم الجزائر(المغرب الأوسط)، أما الديوان العام فهو مجلس مشكَّل من رؤساء الوحدات العـسكرية وكبار موظفي الدولة، عدد أعضائه بين 80 و 300، إذا اتفقوا على انتخاب الداي رفعوا علما أخضر، و إذا اختلفوا رفعوا علمـــا أحمر: **التاريخ السياسي للجزائر، د. عمار بوحوش، مرجع سابق، ص: 64.**

2- المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، ص: 20.

3- التاريخ السياسي للجزائر، د. عمار بوحوش، ص: 73.

4- هو محمد بن صفدر(1838-1897). نشأ بكابل و أصوله عربية شريفة. تلقى العلوم النقلية و العقلية، و برع في الرياضيات. سافر إلى الهند، استانبول وأدى فرض الحج. استقر بمصر، و بعد أن نُفي منها تنقل بين لندن، ميونيخ، بطسربرغ و باريس، ومنها و أصدر جريدة "العروة الوثقى". كان عارفا باللغات التركية، الفارسية، الفرنسية، الروسية وغيرها: **الأعلام: 168/6 و 169.**

5- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، د. محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا تاريخ، ص: 14.

6- كتبها عندما سجن (1892) لدى الدولة العثمانية.

7- حكم 1892-1914.

8- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، محمد عمارة، مرجع سابق، ص: 473.

الشورية محل المعينة دون مشاركة الشعب[1].

4- و من الافتراء أن ينسب إليه قبول الحاكم المستبد العادل[2]، فهو نصير للشورى و مشاركة الأمة في الحكم عن طريق نوابها، و نظرته السياسية أنه " لا يسلم الشكل الدستوري[3] الصحيح مع ملِك ذاق لذة التفرد بالسلطان، و يعظُم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته و غلبه على هواه" [4].

5- و أنشأ أول حزب وطني بمصر(الحزب الوطني الحر) ليناضل من أجل تشكيل مجلس نواب منتخَب[5].

البند الثاني: موقف الشيخ محمد عبده[6] *:* المنتظر أن يكون الشيخ محمد عبده على نهج أستاذه[7]، خاصة في المسألة السياسية و قيادة الأمة اللتان تقضان مضجع المصلحين، والأمر كذلك كان من آراء محمد عبده الانتخابية:

1- دعى لأن يكون للمصريين مجلس نيابي تتحصر فيه السلطة التشريعية، " و إذا ما وقع خلاف بين النواب و بعض المكلفين بتنفيذ القوانين المشرَّعة وكّل الأمر إلى لجنة خمسة من أعضائها يُنتخبون بالاقتراع السري" [8].

2- لا ينبغي أن نغفل أنه صدع بدعوته الإصلاحية السياسية – كما قال – "... و الاستبداد في عنفوانه، و الظلم قابض على صولجانه، و يد الظالم من حديد، و الناس كلهم عبيد له أي عبيد" [9].

3- قبل الملكية الوراثية المقيدة بمجلس شورى و دستور في سياق مسعاه للإصلاح السياسي

1- المرجع السابق، ص: 16 و 17.

2- نفسه، ص: 20. و عندما بلغه نسبة هذا القول إليه قال:" هذا من قبل جمع الأضداد، و كيف يجتمع العدل و الاستبداد ؟ " : **نفسه.**

3- هو يتحدث عن الشورى و نواب الأمة: **نفسه، ص: 478.**

4- نفسه.

5- مصر و المسالة الديمقراطية، صلاح زكي أحمد، ط1، دار الوسام و دار ابن زيدون، بيروت، 1987، ص: 62 و 63.

6- 1849-1905، تعلم بالأزهر و تصوف و تفلسف. عمل في التعليم ثم كتب في الجرائد خاصة "الوقائع المصرية". ناصر الثورة العرابية(1881). تولى القضاء(1888) و صار مفتي الديار المصرية. سافر إلى باريس و شارك الأفغاني في إصدار "العروة الوثقى": **الأعلام: 252/6.**

7- وصف الأفغاني، وهو يغادر مصر، محمد عبده بالحكيم و الطود في العلم: **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص: 479.**

8- مختارات سياسية من مجلة المنار، وجيه كوثراني، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص: 108 و 104.

9- المرجع السابق، ص: 98.

المتدرج الذي ينتهي بمجالس نيابية تمثيلية[1].

البند الثالث: آراء عبد الرحمان الكواكبي[2] *:* اقترح الكواكبي أفكارا انتخابية في سياق آماله في إصلاح أوضاع الأمة و الخلافة العثمانية، فكان من هذه الاقتراحات:

1- " أن تقوم الخلافة على أساس الانتخاب و الشورى..." [3]، غير أنه يشترط أن يكون الخليفة عربيا، ثم يدعو أقطار الخلافة للتعاون المتبادل[4].

2- تكوين مجلس شورى، يمثل سائر الشعوب الإسلامية، مهمته بذل العون للخليفة المنتخَب، وقرارات المجلس نافذة لا يجوز أن تعارضها مشاكل السياسية[5].

3- دعا إلى أن تتولى هذه الإصلاحات السياسية لجنة نظامها الشورى و الانتخاب، و مهمتها إقناع المسلمين بضرورة العودة بالخلافة إلى عصر الراشدين، و أوصى أن تتخذ مقرا لها مدينة وسط العالم الإسلامي كالكويت أو بور سعيد، و شدد على أن تسلك هذه اللجنة – في أعمالها – السرية و المجاملة خشية القضاء عليها من طرف الدول الأوروبية[6].

4- و لكنه حذر من أن الأسلوب الانتخابي ليس كافيا وحده ما لم يصحبه وعي المسؤول (المنتخَب)، فالاستبداد يحصل من الملك الوراثي و يحصل من الحكومة المنتخَبة إذا لم تحاسَب، ويحذر الأمة من الغفلة بعد الانتخاب، بل ينبغي متابعة المسؤول المنتخَب و محاسبته[7].

5- يرى الكواكبي أن شرط الحكومات الصالحة " أن يشترك فيها من عناهم القرآن الكريم بأهل الذكر، و اصطلح الفقهاء على تسميتهم بأهل الحل و العقد..." و يصفهم بأنهم هداة الأمة و وكلاؤها ، الذين أمر الله بمشاورتهم في الأمر... [8]

و في خاتمة الحديث عن آراء الكواكبي لا بد أن أشير إلى كلمة العقاد التي قالها تعليقا على

1- الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، الكتاب الثالث: تاريخ الإشهاد الحضاري، د. عبد المجيد النجار، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ص: 144 و 147.

2- الملقب بالسيد الفراتي (1849-1902). ولد و تعلم بحلب. أصدر جريدتي"الشهباء" و " الاعتدال" فعُطلتا. أُسندت إليه مناصب عديدة فحنق عليه أعداء الإصلاح، و وشوا به حتى سُجن و خسر جميع ماله. ساح في شرق إفريقيا و الهند. استقر بمصر: **الأعلام: 298/3.**

3- عبد الرحمان الكواكبي، عباس محمود العقاد، ط3، المكتبة العصرية، بيروت- صيدا، 1983، ص: 126.

4- المرجع السابق، ص: 126 و 128.

5- نفسه، ص: 128.

6- 128 و 129.

7- طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، عبد الرحمان الكواكبي، النشر الثاني، موفم للنشر، الجزائر، 2000، ص: 10 و11.

8- عبد الرحمان الكواكبي، عباس محمود العقاد، ص: 137.

على اختيارات الكواكبي السياسية: فقد نبه العقاد إلى أن هذا البرنامج الكواكبي ألصق بالظروف التي تقلب فيها صاحبه، و أن التعديل كان سيلحقه " لو تراخى به الأجل، فيمحو منها و يثبت ويزيد عليها و ينقص منها..." [1].

و أقدر أن الشدة التي عامل بها الكواكبي الدولة العثمانية، و التهم التي كالها لها[2]، هي من هذا القبيل، و لو أُتيح له مراجعتها – بعد سقوط الخلافة – لعله فعل، قبولا بأهون الشرين، و الله أعلم.

و **خلاصة** مواقف هؤلاء السادة في الانتصار للأسلوب الانتخابي يقف الكواكبي في الصف المتقدم المصارح باللجوء إليه، ثم جمال الدين الأفغاني الذي نافح عن إشراك الأمة في الحكم، ومال الشيخ محمد عبده إليه وفق منهج متدرج.

الفرع الخامس: الانتخاب في الشام(حاليا: فلسطين، الأردن، سورية و لبنان): كان من الممارسات الانتخابية بديار الشام في هذه الفترة:

البند الأول: انتخاب الشيخ أسعد الشقيري[3] نائبا عن مدينة عكا الفلسطينية في مجلس المبعوثان، مرتين: 1908 و 1972 [4].

البند الثاني: شارك مرشحون فلسطينيون في انتخابات مجلس المبعوثان سنة 1908، ليقاوموا – من خلاله– التغلغل الصهيوني في الأراضي الفلسطينية، و ليُسمعوا صوت مسلمي فلسطيني إلى سائر إخوانهم، بل خاض هؤلاء المرشحون المعركة الانتخابية رافعين شعار المقاومة، و كان سعيد الحسيني[5] و روحي الخالدي[6] من رواد هذه **المقاومة الانتخابية** [7].

البند الثالث: في لبنان اختير سليمان البستاني[8] نائبا عن بيروت في انتخابات مجلس المبعوثان سنة 1908 [9].

1- عبد الرحمان الكواكبي، عباس محمود العقاد، ص: 130.

2- المرجع السابق، ص: 127 و 128.

3- 1860-1940. درس بالأزهر، و تتلمذ على جمال الدين الأفغاني وعبده. شغل منصب القضاء في مدن عديدة: .

4- الموقع الإلكتروني: http://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/m_rijal-a-sh.htm

5- من عائلة الحسيني العريقة بالقدس. انتُخب مرتين لمجلس المبعوثان. صار وزير خارجية بحكومة الملك فيصل بدمشق (1920). ت سعيد الحسيني عام 1950: **موقع:**
tm/ahttp://www.qudsway.com/Links/Felisteenyiat/7/Html_Felisteenyiat7/amin-hosinybook- mhs2.htm

6- 1864-1913، ولد بالقدس و تعلم بمدارسها ثم بإستانبول. دخل مدرسة العلوم السياسية بباريس. انتخبه أهل القدس نائبا عنهم بمجلس المبعوثان. عين قنصلا للدولة العثمانية بمدينة بوردو الفرنسية. له تصانيف و مقالات سياسية و تاريخية: **الأعلام: 34/3.**

7- الموقع الإلكتروني: http://www.eyelash.ps/palgate/ages_6resistance.htm

8 و 9- 1856-1925، من رجال الأدب و السياسة. تعلم ببيروت و بغداد. رحل إلى مصر و إستانبول. أسندت إليه وزارة الزراعة والتجارة: **الأعلام: 124/3.**

البند الرابع: و انتخب شكري العسلي[1] نائبا عن دمشق، و عبد الرحمان الزهراوي[2] عن حماه، وناصر العسلي الفلسطينيين في مقاومة التسلل اليهودي إلى الأرض المباركة[3]، في ما كان الزهراوي معارضا لبعض آراء السلطات العثمانية، و مع ذلك صال و جال تحت قبة البرلمان العثماني[4].

البند الخامس: و في منطقة الأردن جرى انتخاب مجلس نواب منتخَبين سنة 1923 [5]. و منح قانون الانتخابات، عام 1923، مقعدا لكل ثمانية آلاف(8000) مواطن أردني، ضمن ست(6) مقاطعات. و في التجمع السكاني الذي يضم أربعة آلاف(4000) صوت زائدة عن الثمانية آلاف يضاف لهذا التجمع مقعد آخر[6].

الفرع السادس: الانتخاب في مناطق أخرى: من نماذج ذلك:

البند الأول: انتخاب عبد الله الثاني[7] نائبا عن مكة في مجلس المبعوثان، ثلاث مرات[8].

البند الثاني: لحكم منطقة جبل لبنان (بعد اضطرابات طائفية بين الموارنة و الدروز، سنة 1860م) وقّعت الدولة العثمانية، خضوعا للضغط الأوروبي، معاهدة يتم بموجبها تعيين متصرف(حاكم) لجبل لبنان يكون مسيحيا عثمانيا[مواليا للعثمانيين؟]، يعاونه مجلس إدارة مشكل من اثني عشر(12) عضوا ينتخبهم مشايخ القرى[9].

1- 1868-1916، تعلم بدمشق ثم بإستانبول. اشتغل بالمحاماة. عين في بعض المناصب الإدارية. من مصنفاته: " القضاة والنواب" و غيره. أعدمه الطورانيون (متعصبون للعرق التركي داخل الدولة العثمانية): **الأعلام: 172/3.**

2- 1855-1916، ولد بحمص، و صار عالم دين و سياسة. كان يوزع صحفه المعارضة سرا. سجن و نفي. أسس حزبا معارضا. أعدمه من أعدم شكري العسلي: **نفسه: 288/3.**

3- نفسه: 172/3.

4- نفسه: 288/3.

5- الديمقراطية و التنمية الديمقراطية في الوطن العربي(بحث: التجربة الديمقراطية في الأردن) ، د. نور الدين عنتر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص: 277.

6- المرجع السابق، ص: 278.

7- كان يقيم بعض الشهور في إستانبول و بعضها في الحجاز. ثار مع أبيه (الحسين، شريف مكة) على الدولة العثمانية(1916). صار ملكا على الأردن (1946). قُتل لتخلي جنده عن مدينة "الرملة" لليهود: **الأعلام: 82/4.**

8- الديمقراطية و التنمية الديمقراطية في الوطن العربي(بحث: التجربة الديمقراطية في الأردن) ، مرجع سابق، ص: 276.

9- الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها و حاضرها، د. صبحي محمصاني، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص: 269.

و خلاصة هذا المطلب الثامن ضمن هذه البنود:

1- كان حضور الانتخاب ضعيفا نصب الحكام العثمانيين، و ميز عصر السلطان عبد الحميد نهضة انتخابية واضحة من خلال مجلس المبعوثان و القوانين المرافقة له.

2- تواصل النهج الانتخابي بإمامة عمان رغم مضايقات الاحتلال و الخصوم.

3- مبايعة الأمير عبد القادر انتخاب صحيح عفيف.

4- آراء الكواكبي و الأفغاني، و جهود نواب فلسطين و غيرها، ممارسات انتخابية لم تصل إلى غاياتها.

المطلب التاسع: الانتخاب في الدول الإسلامية بعد سقوط الدولة العثمانية(نماذج).

تمهيد: تُرى: كيف صارت الأوضاع الانتخابية في البلاد الإسلامية بعد سقوط ظل الخلافة عنها[1] ؟ هل اندست في أفكارها المناهج الغربية في الانتخابات، بغثها و سمينها ؟ أم أنها حافظت على أثر من الانتخاب الحر النظيف الذي وقع في العصر الراشدي و غيره؟ هذا موجز يعرض أحوال الانتخابات في بلدان إسلامية كثيرة، بعد استقلالها[2]، و قد رُتبت مراعاة لاتساع المشاركة الانتخابية و عمقها، و لمكانة الدول من حيث عدد السكان، الدور السياسي و الثقافي و غير ذلك.

الفرع الأول: الانتخابات في إندونيسيا: خلاصة ممارساتها الانتخابية ضمن هذه البنود:

البند الأول: استقلت إندونيسيا سنة 1949، و انتخب أحمد سوكارنو[3] رئيسا للبلاد.

البند الثاني: انتُخب الأستاذ محمد ناصر[4] رئيسا لحزب ماشومي (1949-1959) [5]، و في عام 1950 كلف بتشكيل حكومة، ثم سرعان ما استقال من منصبه لخلاف مع توجهات سوكارنو[6].

1- كان بعضها غير تابع للخلافة كوسط آسيا و شرقها، و بعضها انتزعه الاحتلال الأوروبي منها، و لكن أغلبها يرى الوحدة في دولة الخلافة و يسعى للحفاظ عليها و إصلاحها.

2- لا أرى روح الانتخاب، القوية العميقة، في الاقتراع الذي تنظمه سلطة محتلة.

3- 1901-1970، سياسي إندونيسي أعلن استقلال بلاده عن هولندة سنة 1945. رأس إندونيسيا(1945-1967): **المنجد في الأعلام، ص: 315. و موقع:** http://www.aljazeera.net/NR/exeres/807D94CB-91B5-4FE4-BD22-EDACB8657A57.htm ,

4- 1908-1993، ولد ونشأ بسومطرة، حصل على الليسانس في التربية. أحد رجال استقلال إندونيسيا. رفض إتحاد بلاده فيدراليا مع هولندة. شغل منصب وزير إعلام، رئيس وزراء، مستشار لدى جامعات كثيرة، مؤسس لرابطة العالم الإسلام و غير ذلك: **موقع:** http://www.almujtamaa-mag.com/Detail.asp?InNewsItemID=150031

5- هذا اختصار لاسم الحزب الكامل: مجلس شورى مسلمي إندونيسيا. أسسه د. محمد ناصر 1945. و كانت فكرته قد بدأت خلال الحرب العالمية الثانية لتوحيد المسلمين و مواجهة الاحتلال: **موقع:** **http://www.odabasham.net/show.php?sid=5364**

6- http://vb.arabsgate.com/showthread.php?s=a825ceff88ad2a68762fefc0a80f9b9a&t=5598

البند الثالث: أُجريت انتخابات لتشكيل مجلس نيابي سنة 1952، فاز بها الحزب الوطني[(1)].

البند الرابع: في عام 1955 بدأ نقاش عام، بإذن السلطات، حول نهج الحكم الذي يحسُن أن تنتهجه إندونيسيا. (و كان د. أحمد شلبي – يومها – هناك و لما طُلب رأيه حول صيغ اختيار الحاكم في الموروث الإسلامي، كان ذلك من دواعي تأليف كتابه **السياسة في الفكر الإسلامي**، ضمن موسوعته حول **التاريخ و الحضارة الإسلامية)** [(2)].

البند الخامس: حل سوكارنو البرلمان، و حظر حزب ماشومي عقب ثورة قامت ضده عام 1959 لتأييده الشيوعيين[(3)].

البند السادس: في سنة 1963 انتُخب سوكارنو رئيسا لإندونيسيا مدى الحياة، تعرض بعدها إلى محاولة انقلابية فاشلة(1965) [(4)].

البند السابع: بعد هذا الانقلاب استولى سوهارتو[(5)] على الحكم عام 1968، ثم دعا إلى انتخابات (1971) فاز بها نتيجة انحياز السلطات إلى حزبه **غولكار**.

البند الثامن: و في سنة 1998 جرت انتخابات رئاسية فاز بها سوهارتو، لعهدة سابعة، دون معارضة. لأجل هذا اندلعت احتجاجات في الجامعات، متذمرة من تمسك سوهارتو بالسلطة فيما الأوضاع المعيشية سيئة جدا [(6)].

البند التاسع: جرت انتخابات برلمانية عام 1999، فاز بها الحزب الديمقراطي بنسبة 33.7% من أصوات المنتخِبين.(و هو حزب علماني يساري، تتزعمه ميغاواتي سوكارنو ابنة أحمد سوكارنو) [(7)]. يليه حزب غولكار(علماني أسسه سوهارتو) بنسبة 22.4%، ثم حزب الصحوة القومية (قريب من الإسلامي)، بزعامة عبد الرحمان واحد، بنسبة 12.6% [(8)].

البند العاشر: عقب هذه الانتخابات جرى اقتراع على اختيار رئيس الجمهورية الإندونيسية

1- حاضر العالم الإسلامي، د. مصطفى البغا، ط6، منشورات جامعة دمشق، 1999، ص: 98.

2- أنظر مقدمة كتابه السياسة في الفكر الإسلامي، موسوعة النظم و الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1983، ص: 18.

3- حاضر العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: 98.

4-_حاضر العالم الإسلامي، ص: 98.

5- ولد 1921، و استقال 1999.

6- http://www.aljazeera.net/NR/exeres/943A0DA3-7E51-4E69-BAEF-3CF6B05F3EEB.htm#l9

7- www.islamonline.net/Arabic/politics/2001/07/article23.shtml-38

8- http://www.islammemo.cc/taqrer/one_news.asp?IDnews=201

(انتخاب غير مباشر)، ففاز عبد الرحمان واحد[1] بهذا المنصب[2].

البند الحادي عشر: شهدت انتخابات الرئاسة لعام 2004 تغيير نمط انتخاب رئـيس الجمهوريـة: حيث غدا انتخابه من طرف الشعب مباشرة، و كان من قبل عن طريق نواب الشعب بالبرلمـان. وكان من إجراءات هذا الانتخاب عدم السماح للنواب الذين حصلوا علـى أقـل مـن 3% مـن الأصوات بدخول البرلمان[3].

البند الثاني عشر: نمط الانتخاب نسبي[4].

الفرع الثاني: الانتخاب في باكستان: تأسست دولة باكستان عام 1947 (27 رمضان 1366هـ) بعد جهود محمد إقبال(1876-1938) و محمد علي جنـاح(1876-1948) - رحمهما الله- لحمايـة شخصية المسلمين والنجاة بهم من اضطهاد الهندوس ومذابحهم. و كانت مسيرة الدولة الفتية فـي الانتخابات كما يلي:

البند الأول: انتخب الجنرال اسكندر ميرزا [5] رئيسا مؤقتا سنة 1956، لكنه حل البرلمان و أقـال أعضاء الحكومة[6].

البند الثاني: ثار الجيش على اسكندر ميرزا، فتسلم الجنرال أيوب خان(القائـد الأعلـى للجـيش) السلطة سنة 1958، لكنه اعتزل الحكم بعد اضطرابات سادت البلاد. و حكم بعده الـسيد محمـد يحيى خان سنة 1969، و وفى بوعوده بالعودة إلى الديمقراطية فدعا إلى انتخابات برلمانية سـنة 1970، و كانت الأولى بعد اثنتين و عشرين(22) سنة من الحكم العسكري. و شارك فـي هـذه الانتخابات ثلاثة و خمسون(53) مليونا من الباكستانيين و خمسة و عشرين(25) حزبـا، تنافـسوا على اثني عشر و ثلاث مئة(312) مقعد برلماني[7].

البند الثالث: فاز حزب الشعب بزعامـة علي بوتو[8] في القسم الغربي من باكستان، و فاز حزب

1- رئيس جمعية نهضة العلماء(أكبر منظمة في إندونيسيا، ثلاثين(30) مليون عضو: **المصدر الإلكتروني السابق**.

2- نفسه.

3- http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6E8775F3-CEAF-4A4E-9D76-C02C137C95EF.htm

4- انظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 299.

5- 1899-1969، رئيس جمهورية باكستان(1956-1958). أقاله أيوب خان: **المنجد في الأعلام، ص: 562**.

6- حاضر العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: 92.

7- المرجع السابق، ص: 92؛ **موقع:**
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE_%D8%A8%D9%86%D8%AC%D9%84%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%B4

8- ذو الفقار: 1928-1979، سياسي باكستاني تولى رئاسة البلاد1972-1979. أطاح به انقلاب عسكري و أعدم: **المنجد في الأعلام، ص: 143**.

رابطة **عوامي**، بزعامة مجيب الرحمان[1]، بأغلبية المقاعد في الإقليم الشرقي. ثم طالب مجيب الرحمان بالاستقلال الكامل للقسم الشرقي، و دعمته الهند في مسعاه(و قد أعلن استقلال الإقليم الشرقي تحت اسم بنغلاديش بعد حرب بين الهند وباكستان، انهزمت فيها الأخيرة سنة 1973) [2].

البند الرابع: في باكستان جرت انتخابات برلمانية سنة 1977، أسفرت عن فوز حزب الشعب بزعامة علي بوتو. ثم حدثت اضطرابات بالبلاد فانقلب الجيش على الحكومة المنتخبة [3].

البند الخامس: عادت البلاد على الانتخابات عام 1988، و فازت بها بناظير بوتو [4] زعيمة لحزب الشعب[5].

البند السادس: ثم توالت الانتخابات لم تخل من قلة ثقة تحوزها، ثم حدث انقلاب 1999 الذي أوصل الجنرال برويز مشرف إلى الحكم[6].

البند السابع: نظام الانتخابات أكثري (دورة واحدة) [7].

الفرع الثالث: الانتخابات في الأردنّ: انبعث سوك انتخابي واضح أواخر العهد العثماني، و تواصل بعده على النحو التالي:

البند الأول: بعد زوال الانتداب البريطاني(1946) انتخب مجلس نيابي(1947) مكون من المنتخبين الذكور، البالغين ثماني عشرة (18) سنة فما فوق، و حددت عهدته بأربع(4) سنوات. وقد راعى – القانون المنظم لانتخابات هذا المجلس – الأقليات فخصص أربعة(4) مقاعد للمسيحيين، و مقعدان للشركس و الشيشان و البدو[8].

البند الثاني: من التعديلات التي لحقت هذا القانون الانتخابي منح المجلس انتخاب نواب لملء المقاعد الشاغرة في الدوائر التي تعذر إجراء انتخابات فيها[9].

البند الثالث: برغم أن الانتخابات، في المجالس القروية و البلدية، منذ عام 1921، فإنها لم تسلم

1- موقع:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE_%D8%A8%D9%86%D8%AC%D9%84%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%B4

2- المصدر الإلكتروني السابق.

3- http://www.demoislam.com/modules.php?name=News&file=article&sid=455

4- ولدت سنة 1953، ودرست بأكسفورد. وهي أول امرأة ترأس بلدا إسلاميا في العصر الحديث: **المنجد في الأعلام، ص: 143.**

5- http://www.demoislam.com/modules.php?name=News&file=article&sid=455

6- http://www.demoislam.com/modules.php?name=News&file=article&sid=455

7- النظم الانتخابية، ص: 297.

8- الديمقراطية و التنمية الديمقراطية في الوطن العربي، د. نور الدين عنتر، مرجع سابق، ص: 280.

9- المرجع السابق، ص: 284.

من العثرات: فبعضها كان داميا(برلمانية، 1954) [1]، " ... و في الخمسينيات بدأت الحكومات تتدخل في الانتخابات..." [2]، و مع ها شُهد لانتخابات عام 1956 البرلمانية بحرية تعبيرها عن إرادة المنتخِبين[3].

البند الرابع: وقع أحد عشر(11) انتخابا لمجالس النواب بين عامي1947 و 1992، "... و كانت التجربتان اللتان يُشار إليهما – باعتزاز كبير – هما انتخابات 1956 و 1989..." [4].

البند الخامس: في الانتخابات البرلمانية لعام 1989 نافست اثنتا عشرة امرأة على مقاعد مجلس النواب، و لكن لم تُحظ إحداهن بالفوز[5].

البند السادس: حل البرلمان عام 2001، و جرت انتخابات في جوان 2003 وفق قانون جديد رفع عدد مقاعد البرلمان من ثمنين(80) إلى عشرين و مئة(120)، و شرط الإبقاء على ستة(6) مقاعد للنساء. شارك في هذه الانتخابات تيارات إسلامية و يسارية و قومية، و كذا مستقلون يمثلون العشائر، و بلغت نسبة المشاركة 58.8%، و كانت النتائج فوز المستقلين بأربعة و ثمانين(84) مقعدا و الإسلاميين بعشرين، و لم تفز النساء بأي مقعد سوى المقاعد المخصصة لهن[6].

الفرع الرابع: الانتخابات في إيران: ينص الدستور الإيراني على التنظيمات الانتخابية الآتية:

البند الأول: مرشد الثورة [7] يُنتخب من طرف مجلس الخبراء المنتخَب[8]، و يعزله إذا عجز أو فقد شرطا من شروط أهلية منصب المرشد[9].

البند الثاني: رئيس الجمهورية الإيرانية ينتخبه الشعب لأربع(4) سنوات، قابلة لتجديد مرة واحدة[10].

1- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987، ص: 684.

2- المرجع السابق، ص: 716.

3- نفسه، ص: 684.

4- السلوك الديمقراطي في ضوء التجربة الأردنية، أحمد ذبيان الربيع، ط1، تمت فهرسته بمعرفة المكتبة الوطنية، الأردن، 1992، ص: 38.

(و إنْ أُقيلت الحكومة المنبثقة عن انتخابات 1956: **نفسه، ص: 46**.)

5- الديمقراطية و التنمية الديمقراطية في الوطن العربي، ص: 288.

6- http://www.pogar.org/arabic/countries/elections.asp?cid=1

7- أعلى سلطة في الدولة، يعوض بموجبها أعدل و أعلم و أتقى رجل في الأمة الإمام المستتر(الثاني عشر) وفق عقائد الشيعة الإثنا عشرية: **الدستور الإيراني، موقع:**

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7848761B-9855-405D-9448-A1954A079D3B.htm

8- ينتخبه الشعب من بين مرشحين بمقاييس حددها الدستور الإيراني، منها العلم بالشريعة و الخبرة السياسية و غيرهما. ويحرص على أن يمثل سائر المناطق في الدولة.: **المصدر الإلكتروني السابق**.

9- نفسه.

10- نفسه.

البند الثالث: مجلس الشورى(البرلمان، سبعين و مئتي(270) عضو)، و مجلس أوصياء الدستور[1] يقوم الشعب بانتخابهما، مباشرة، لأربع(4) سنوات[2].

البند الرابع: ما فتئت الانتخابات الأخيرة(بدء من سنة 1997) تثير الإعجـاب و تجلـب التقـدير، بالنظر إلى التنافس الحر بين المرشحين الذي ميزها[3].

البند الخامس: جرت انتخابات نيابية عام 2004 و رئاسية سنة 2005، و كانت بعيدة عن التزوير و الضغوطات، بشهادة جهات أوروبية و عربية عديدة، إعلامية و غيرها[4].

البند السادس: نظام الانتخابات الإيراني أكثري عبر دورتين[5].

الفرع الخامس: الانتخابات في مصر: عرفت مصر النظم الانتخابية منذ 1866، و لكن ظـروف الاحتلال البريطاني و النظام الملكي لم يسمحا بتطور هذه النظم و الممارسـات. و كـان الـنمط الانتخابي غير مباشر: "...يختار المصريون مندوبهم، ثم يختار المندوبون أعضاء البرلمان..." [6] و كانت النساء لا يسمح لهن بالمشاركة في البداية[7].

بعد ثورة يوليو/جويلية 1952 سارت الانتخابات المصرية وفق الموجز التالي:

البند الأول: أقر دستور 1956، الباب الرابع حق الشعب في انتخاب مجلس الأمة بالاقتراع السري العام. و شرط في العضو المنتخَب بلوغ الثلاثين، و جعل عهدة المجلس خمس(5) سنوات[8].

البند الثاني: و في الدستور ذاته النص على أن مجلس الأمة يرشح الـرئيس بالأغلبيـة المطلقـة [50% + 1]، ثم يقدم للاستفتاء الشعبي[9].

1- هيأة رقابة (كالمجالس الدستورية)، مكونة من اثني عشر(12) عضوا، نصفهم ينتخبهم مجلس الشورى، و النصف الآخر يعينهم مجلس الخبراء: **نفسه.**

2- نفسه.

3- الديمقراطية و الأحزاب في البلدان العربية، مقال رابح خدوري (مدير تحرير جريـدة Meadleast economic، قبـرص)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001 ص: 67.

4- http://www2.swissinfo.org/sar/swissinfo.html?siteSect=143&sid=5926873&cKey=1120968060000

5- النظم الانتخابية، ص: 212.

6- البحث عن نظام انتخابي جديد، أحمد عبد الحفيظ، مجلة الديمقراطية الفصلية، عدد 4، 2001، مركز الدراسات الإسـتراتيجية بالأهرام، ص: 103.

7- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

8- الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها و حاضرها، صبحي محمصاني، مرجع سابق، ص: 230.

9- المرجع السابق، ص: 231.

البند الثالث: خلال سنتي 1983 و 1986 جرت انتخابات برلمانية وفق نظام القـوائم[1]، و لكـن المحكمة الدستورية قضت ببطلان القانون الانتخابي في الانتخابين، فحُل مجلس الشعب. و بعـدها عادت البلاد إلى النظام الفردي[2] في الانتخابات البرلمانية 1999 و 1995 [3].

البند الرابع: انتخابات 2000 الرئاسية كانت الأكثر نزاهة لإشراف القضاة عليها. و للتوفيق بـين عدد القضاة و كثرة مكاتب الانتخاب(4000) جرى التصويت على ثلاث(3) جولات(من منتصف أكتوبر إلى منتصف نوفمبر) [4].

البند الخامس: بمقتضى قانون الانتخابات الرئاسية الجديد(2005/6/16) صـار انتخـاب رئـيس الجمهورية مباشرا(و كان قبل هذا غير مباشر: البرلمان يرشح بثلثـي(3/2) أعـضائه شخـصا لمنصب الرئيس، ثم يقدَّم للاستفتاء). و نص القانون الجديد على إجراء الانتخابات و لـو ترشـح شخص واحد فقط[5].

البند السادس: جرت آخر انتخابات برلمانية في نوفمبر 2005، للحصول علـى سـتة و سـبعين ومئة(176) مقعد، حيث أن ثمانية و ثمانين(88) عضوا يعينهم الرئيس. و لم تسلم هذه الانتخابات من الاحتجاجات: فقد هدد قضاة الانتخابات بوقفها في بعض الدوائر إذا لم توقـف قـوات الأمـن منعها بعض المنتخِبين من الوصول إلى مراكز الاقتراع[6].

الفرع السادس: الانتخابات في الجزائر: ورثت الجزائر المستقلة عن ثورتها التحريرية الميل نحو الانتخاب، بما تأكد في بيان أول نوفمبر، مؤتمر الصومام و ميثاق طـرابلس. و بعـد الاسـتقلال نصت كافة الدساتير على حق الانتخاب و نظمته:

البند الأول: كان انتخاب أعضاء المجلس الوطني التأسيسي في يـوم 1963/9/20 أول انتخابـات الجزائر بعد الاستقلال. و بتاريخ 1964/9/20 دعي المواطنون إلى انتخـاب أعـضاء المجلـس التأسيسي انتخابا مباشرا سريا، لمدة خمس(5) سنوات[7].

1- يقضي بتقسيم البلاد إلى دوائر واسعة تتطلب أكثر من نائب، و يقدم كل حزب قائمة من مرشحيه بعـدد المقاعـد المرصـدة للدائرة: **مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، مرجع سابق، ص: 237.**

2- في هذه الحالة تقسم البلاد على دوائر تتطلب نائبا واحدا، و يتقدم مرشح واحد عن كل حزب: **المرجع السابق، ص: 237.**

3- البحث عن نظام انتخابي جديد، أحمد عبد الحفيظ، مرجع سابق، ص: 103 و 104.

4- http://www.pogar.org/arabic/countries/elections.asp?cid=18

5- المصدر الإلكتروني السابق.

6- جريدة الشروق اليومي، العدد 1545، 2005/11/27، ص: 9.

7- http://www.apn-dz.org/apn/arabic/histoire.htm

غير أن هذه الانتخابات، و مثلها الانتخاب على الدستور سنتي 1963 و 1976، لا يسوغ وصفها بالانتخابات الكاملة بسبب انعدام التنافس خلالها[1].

البند الثاني: أما انتخابات 1990 المحلية(البلدية و الولائية) فكانت أولى الانتخابات – في الجزائر و في الوطن العربي – التي سمحت بالتعبير عن إرادات سياسية متعددة، و قد جرت وفق النظام **الأكثرية المطلقة** على دورتين. و جاء بعدها اقتراع 1991 البرلماني، و كان – في حريته – على شاكلة انتخاب 1990، غير أنه عرف نهاية مؤسفة[2].

البند الثالث: تجددت الانتخابات سنة 1995 لانتخاب رئيس الجمهورية، و عام 1997 لاختيار أعضاء البرلمان (اعتُمد سنة 1997 النظام النسبي بالقوائم المقفلة) [3]، و كانت كلتاهما تعددية.

البند الرابع: أما انتخابات 1999 الرئاسية، 2002 البرلمانية، 2004 الرئاسية فقد خفت فيها الاتهامات بالتزوير، و لم تنزل نسبة المشاركة في البرلمانية عن 42 % [4] .

الفرع السابع: الانتخابات في لبنان: بصرف النظر عن الانتخابات التي جرت إبان الانتداب الفرنسي فقد كان من أهم المناسبات الانتخابية بلبنان التالية:

البند الأول: نص الدستور المعدل(1947) على انتخاب مجلس النواب لأربع(4) سنوات بالاقتراع المباشر. و قد قنن تعديل 1952 حق المرأة في الانتخاب مشروطا بحيازة الشهادة الابتدائية[5].

البند الثاني: جعل قانون الانتخابات لعام 1960 المشاركة في العملية الانتخابية **اختيارية**، و كان إجباريا منذ سنة 1952، بل تُفرض غرامة على المتخلف عنها[6].

البند الثالث: و لم تخل المسيرة اللبنانية من العثرات: ففي صيف 1992 جرت انتخابات نيابية بسرعة، و بدوائر على قياس بعض المرشحين[7].

البند الرابع: و لم تسوِّ نتائج الانتخابات بين المسلمين و المسيحيين: فالمقاعد النيابية للمسيحيين

1- البحث عن نظام انتخابي جديد، مرجع سابق، ص: 21.

2- حيث أُلغيت نتائج الانتخابات و دخلت البلاد في دوامة العنف.

3- يُلزم المنتخِب باختيار قائمة واحدة، بكامل أعضائها، و ليس له أن يتخير عضوا من قائمة(أ) و آخر من قائمة(ب)... **مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية**، ص: 238.

4- http://www.pogar.org/arabic/countries/elections.asp?cid=5

5- الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها و حاضرها، ص: 270 و 271.

6- النظم السياسية و الدستورية في لبنان و كافة الدول العربية، د. أحمد سرحال، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1990، ص: 121 و ما بعدها.

7- المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في لبنان، د. أنطوان نصر مسرة، دار ابن خلدون، دار الأمين، القاهرة، 1995، ص: 49 و 50.

كانت دوما أكبر من المقاعد التي حصل عليها المسلمون في ست عشرة(16) عملية انتخابية(من 1922 إلى 1972). و حكم لبنان أربعة عشر رئيسا(تسعة (9) منتخَبون)، في الفترة بين 1926 و1989 ليس بينهم مسلم واحد[1].

البند الخامس: كانت المشاركة ضعيفة خلال الانتخابات النيابية لشهر أوت 1996، لم تتجاوز 44% من المسجلين في القوائم الانتخابية[2].

البند السادس: في الدستور الحالي(عدلت مادته 49 بتاريخ 2004/9/4) تقرر:

1- أن يتم انتخاب رئيس الجمهورية من طرف ثلثي(3/2) أعضاء البرلمان(المادة 49).

2- إلغاء التمثيل الطائفي (أن يستحق الشخص المنصب لأنه من طائفة معينة: سني، شيعي، مسيحي...) دون فوز في الانتخاب العام، و بدلا عن ذلك تُعتمد الكفاءة و التخصص. و أُبقي على مواد مؤقتة توزع بمقتضاها مقاعد مجلس النواب بالتساوي بين المسلمين و المسحيين إلى غاية سن قانون يراعي التخصص(المادة 95) [3].

الفرع الثامن: الانتخابات في الكويت: مع كون رئاسة البلاد وراثية في الأصل، فإن هذا لم يمنع السلوك الانتخابي في الكويت من خلال المظاهر الآتية:

البند الأول: يرى د. محمد الرميحي(رئيس تحرير مجلة العربي، سابقا) أن فئات المجتمع الكويتي توافقت على أن تتفرغ عائلة من العائلات الكبيرة للحكم، في حين ينصرف غيرها للعمل الاقتصادي[4]. و لم يوضح د. الرميحي تفاصيل هذا التوافق، و لعله يكون متضمنا انتخابا بإجماع العائلات المشاركة فيه، فيغدو كقرار المجالس التأسيسية للدول.

البند الثاني: عام 1938 تشكل أول مجلس منتخَب من اثني عشر(12) عضوا يمثلون خمسين ومئة(150) عائلة، ثم أُطيح به بعد ذلك[5].

البند الثالث: و في الانتخابات النيابية لعام 1961 لم يسمح للإناث و رجا الشرطة و الجيش بالمشاركة في الاقتراع[6].

1- المرجع السابق، ص: 55 و 57. **قلتُ**: و لم تغير فترة 1990 – 2006 هذه الأوضاع بسبب النمط السياسي الطائفي المعتمد.

2- حال الأمة العربية(المؤتمر القومي السابع)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص: 351 و 352.

3- الدستور اللبناني، موقع: http://www.lp.gov.lb/doustour/default.htm

4- بحث: تجربة المشاركة السياسية في الكويت: 1962-1981، ضمن كتاب: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص: 644.

5- المرجع السابق، ص: 646.

6- نفسه.

البند الرابع: و لم تسلم الانتخابات الكويتية من الاتهام بالتزوير في بعض المناسبات، كما انتُقد حل المجلس النيابي، سنة 1976، دون إبداء أسباب وجيهة[1].

الفرع التاسع: الانتخابات في فلسطيــن(أراضي السلطة الوطنية: الضفة الغربية و قطاع غــزة):

لم يستطع الاحتلال الصهيوني قمع روح الحرية في النفس الفلسطينية، و هي ذات تجربة انتخابيــة حديثة عرفت منذ أيام مجلس المبعوثان، سنة 1908. و كانت المسيرة الانتخابية في فلسطين مــن خلال الفرص التالية:

البند الأول: أقيمت انتخابات رئاسية بتاريخ 1996/1/2، و تنافس على هذا المنصب السيد ياســر عرفات - رحمه الله- و السيدة سميحة خليل(73 سنة، رئيسة جمعية إنعاش الأسرة في مدينة البيــرة الفلسطينية). و أسفرت النتائج عن فوز السيد عرفات لحصوله على نسبة 88.10 % من أصــوات المنتخِبين، في ما حصلت السيدة سميحة خليل على نسبة 09.03 %، و حُكم ببطلان 02.6 % من الأصوات[2].

البند الثاني: فصل قانون الانتخابات لعام 1995 تنظيم عمليات الاقتراع و شروطها:

1- تجري الانتخابات ضمن ست عشرة(16) دائرة، وفق النظام الأكثــري، لتــشكيل المجلــس التشريعي(مجلس النواب) من ثمانية و ثمانين(88) عضوا + رئيس السلطة بحكم منــصبه. عهــدة هذا المجلس خمس(5) سنوات[3].

2- يشترط في المترشح لعضوية المجلس التشريعي جمــع خمــس مئــة(500) توقيــع و دفــع ألف(1000) دولار لخزينة وزارة المالية. أما المتنافسون على منصب رئاسة الجمهورية فملزمون بالحصول على خمسة آلاف(5000) توقيع و دفع ثلاثة آلاف(3000) دولار لــوزارة الماليــة[4].

البند الثالث: جرت انتخابات نيابية سنة 1996 فاز بها مرشحو فتح(حركــة التحريــر الــوطني) وقاطعها الحركات الإسلامية، و غيرها، احتجاجا على مضي السلطة في الاتفاقــات مــع العــدو الصهيوني[5].

أما مشاركة الحركات الإسلامية(حماس و غيرها) فمرجأة إلى بحث آراء الحركات الإسلامية في الانتخابات.

1- نفسه، ص: 675.

2- حال الأمة العربية، مرجع سابق، ص: 348.

3- http://www.pogar.org/arabic/countries/elections.asp?cid=13

4- المصدر الإلكتروني السابق.

5- نفسه.

الفرع العاشر: الانتخابات في الصومال: إن الأوضاع الحربية التي يحيى فيها الصوماليون اليوم تخفي وراءها ماضيا غنيا بالمشاركة الانتخابية الواعية، تبشر بغد سياسي أفضل في ظل صومال مستقر. و كان من ماضي الصومال الانتخابي ما يأتي:

البند الأول: كان قرار اللجنة الرباعية(الولايات المتحدة الأمريكية، الإتحاد السوفيتي، بريطانيا فرنسا) أن الصومال لا يستطيع حكم نفسه بنفسه[1]. و برغم الصعوبات الاقتصادية و الطبيعة القبلية للمجتمع (أو البدائية أحيانا)، فقد برهن الصوماليون أكثر من مرة على نضجهم السياسي في انتخاب المجالس البلدية (1954/3/28)، و قبل ذلك في النيابية (فبراير 1952) التي تنافس فيها أربعة(4) أحزاب على ستين(60) مقعدا. و فاز حزب "وحدة الشباب" ذو التوجه الوطني بثلاثة وأربعون(43) مقعدا، فصار حزب الأغلبية في البلاد[2].

البند الثاني: لكن هذه المواقف الانتخابية الحسنة انتكست بعد الانقلاب العسكري، ذي التوجهات الاشتراكية، الذي وقع سنة 1969. ثم أجريت انتخابات في ديسمبر 1979 ترشح فيها من زكاهم الحزب الاشتراكي الثوري الحاكم، و الوحيد في البلاد. و تكرس البعد عن الأسلوب الانتخابي بعد الحرب الأهلية بدء من عام 1980 [3].

الفرع الحادي عشر: الانتخابات في دول إسلامية أخرى:

البند الأول: الانتخابات في نيجيريا و دول إسلامية إفريقية أخرى: بعد استقلالها، و ما عدا فترات الحكم العسكري، عاشت كثير من هذه الدول تجارب انتخابية قليلة، كانت توصم – أحيانا – بأنها مزورة[4]. و من نماذج الانتخابات التي أثمرت واقعا أفضل ما حدث في نيجيريا عندما أوصلت الانتخابات أحمد محمد الثاني[5] إلى منصب حاكم ولاية "زمفرا" [6]، بانتخاب سليم: فوفى بوعده

1- المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في الصومال، د. محمد علي توريدي، دار ابن خلدون، دار الأمين، القاهرة، 1995، ص: 46.

2- المرجع السابق، ص: 49-51.

قلت: و مع كون هذه الانتخابات قد جرت تحت تضييق المحتل الإيطالي(استقل الصومال عام 1956)، فإن الوعي السياسي الذي ميزها واستقلال الممارسة الانتخابية الذي جرت فيه يسمحان بِعَدِّ هذه الانتخابات ضمن النماذج الرائدة.

3- نفسه، ص: 59 و 80.

4- مقال قدم إلى ندوة " الديمقراطية في إفريقيا "، و رعته جريدة الصحافة، **موقع:**
http://www.alsahafa.info/index.php?type=3&id=2147496740

5- أربع و عشرون(24) سنة. ماجستير في الاقتصاد، و عمل بوزارة المالية و البنك المركزي النيجيري. صار مهتما بالشأن السياسي بدء من عام 1988: **موقع مجلة الوعي السياسي:http://alwaei.awkaf.net/dialogue/article.php?ID=18**

6- ولاية في شمال نيجيريا، عدد سكانها 2.7 مليون نسمة، منهم 10% غير مسلمون: **المصدر الإلكتروني السابق.**

فشرع في تطبيق أحكام الإسلام الشرعية، و ازداد تأييده مواطنيه له لما ساد الأمان و العدل الولاية، و أقيمت مستشفيات و مدارس جديدة، و حوصر الفقر و البطالة، و حوربت الرذيلة والخمور. لأجل هذا تبعته اثنا عشر(12) ولاية أخرى في شمال نيجيريا(ما يعني ثلث دولة نيجيريا) لما شعرت أن هذه التجربة تذكرهم بما حفظوه عن آبائهم، قبل الاحتلال البريطاني، عندما كان حكام الممالك المسلمة يسوسنهم بالدين الشريف[1].

البند الثاني: الانتخابات في اليمن[2]*:* نصت القوانين الانتخابية الحديثة على تنظيمات انتخابية منها:

1- ينتخَب أعضاء مجلس النواب - و عددهم واحد و ثلاث مئة(301) عضو- بالنظام الأكثري.

2- يشترط في المترشح لعضوية مجلس النواب أن يكون يمنيا متعلما بالغا الخامسة والعشرين(25) من عمره.

3- جرت آخر انتخابات نيابية سنة 2003، و بلغت نسبة المشاركة نحو 68 %، و دخل المنافسة على مقاعد البرلمان واحد و عشرون و ثمان مئة(821) مترشح، منهم سبع و ثلاثون(37) امرأة، و صارت عهدة هذا المجلس ست(6) سنوات، كما أقرها القانون المعدل عام 2001.

4- أما عهدة رئاسة الجمهورية فسبع(7) سنوات. و كانت آخر انتخابات رئاسية قد أجريت عام 1999، و هي الأولى التي ينتخب فيها رئيس الجمهورية انتخابا مباشرا، و قبل ذلك كان مجلس النواب يختار مجلسا رئاسيا من خمسة05) أشخاص يتولون السلطة التنفيذية.

البند الثالث: الانتخابات في سورية: بدأت تجارب السوريين مع الانتخابات منذ كان الفرنسيون يحتلونها. و لصدق هذه التجارب و قوة تعبيرها فغنها تستحق الذكر على سبيل الاستثناء الحق:

1- بعد صراع بين الوطنين و المحتلين جرت انتخابات، سنة 1928، لتشكيل مجلس وطني، و قد أسفر هذا الاقتراع على فوز الوطنيين السوريين. و لكن المجلس المشكل سرعان ما تعرض للحل من قبل المحتلين. و بعد فوز وطنيي سورية بانتخابات 1932 تجدد الحل لأنهم رفضوا معاهدة أراد الفرنسيون فرضها عليهم[3].

2- نص دستور 1953 (بعد الاستقلال) على تشكيل مجلس نيابي عهدته أربع(4) سنوات، ينتخبه الشعب الاقتراع العام المباشر. أما رئيس الجمهورية فينتخبه مجلس النواب لخمس(5) سنوات قابلة

1- نفسه.

2- http://www.pogar.org/arabic/countries/elections.asp?cid=20

3- الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها و حاضرها، مرجع سابق، ص: 306.

للتجديد[1].

3- و في الماضي السياسي لسورية ليس مقبولا تجاهل كلمة الشيخ رشيد رضا[2] عندما صرح:"... إن أتيح للبلاد [سورية] ملك كفيصل[3] كانت الملكية خيرا لها من الجمهورية، و إن كان لا يتاح لها إلا بعض المفتونين بعظمة السلطة و شهواتها فالجمهورية أقل شرا لأنه يصدق عليها المثل: **نحس متغير خير من نحس دائم**" [4].

<u>*البند الرابع: الانتخابات في العراق:*</u> بعد ثورة 1920/6/30 عقدت معاهدة مع الدولة العثمانية، بمشاركة عصبة الأمم، و اضطرت بريطانيا إلى منح العراق حكما ذاتيا[5] أتاح له ضربا من الحرية تجسد في ما يلي:

1- إجراء استفتاء شعبي أقر فيصل بن الشريف حسين ملكا على العراق(1921/7/23) [6].

2- و تعهد فيصل بأن أول عمل سيقوم به هو مباشرة الانتخابات لتشكيل المجلس التأسيسي، و قد تحقق ذلك[7].

<u>*البند الخامس: الانتخابات في البحرين:*</u> كان منها:

1- تكوَّن أول برلمان منتخَب سنة 1972(غداة استقلال البلاد)، و بلغت نسبة المشارك 90% [8].

2- نص قانون مجلسي الشورى و النواب[9] على تأليف مجلس للنواب، يُنتخبون بطريق الاقتراع

1- المرجع السابق، ص: 309.

2- 1865-1935، عالم بالحديث و التفسير و الأدب و التاريخ. ولد و نشأ بناحية طرابلس الشام، ثم رحل إلى مصر فلازم الشيخ محمد عبده. أصدر مجلة المنار، و صار مرجعا في الفتيا. <u>انتُخب</u> رئيسا للمؤتمر السوري قبل دخول الفرنسيين(1920). توفي بحادث سير: **الأعلام: 126/6.**

3- 1885-1933، هو ابن شريف مكة. انتخب عضوا بمجلس المبعوثان. نصبه الإنجليز ملكا على سورية. شارك في الحرب العالمية الأولى مع الدولة العثمانية. و لما خلعه الفرنسيون من سورية نصبه الإنجليز ملكا على العراق: **الأعلام: 165/5 و 166.**

4- مختارات سياسية من مجلة المنار، ص: 272.

5- الموسوعة العربية الميسرة: 1196/2.

6- الفكر السياسي في العراق المعاصر، د. فاضل حسين، معهد البحوث و الدراسات العربية، بغداد، 1984، ص: 68.

7- المرجع السابق، ص: 69.

8- المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في البحرين، د. منيرة أحمد فخرو، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، دار الأمين للنشر و التوزيع، القاهرة، لا تاريخ، ص: 51.

9- صدر بموجب مرسوم بقانون رقم 15 لعام 2002: **قوانين الانتخاب في الدول العربية، قسم الدراسات الانتخابية و القانونية في مركز بيروت للأبحاث و المعلومات، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2005 م، ، ص: 21.**

العام المباشر(المادة 8). و مما يشترط في المترشح لعضوية هذا المجلس بلوغ ثلاثين(30) عاما، و إجادة القراءة و الكتابة، و ألا يكون قد تعرض لسحب الثقة منه في مجلس نواب سابق(المادة 11). و إضافة إلى هذا يجب على أن يودع المترشح مئتي(200) دينار بحريني لدى خزينة وزارة العدل و الشؤون الإسلامية[1].

البند السادس: الانتخابات في السعودية: جرت أول انتخابات بتاريخ 2005/2/10، و شرطت لائحة انتخاب أعضاء المجالس البلدية[2] أن يكون المنتخِب واحدا و عشرين(21) سنة هجرية، وألا يكون من العسكريين العاملين(المادة 3). و حكمت ببطلان أوراق التصويت التي تتضمن شرطا يضعه المنتخِب على المنتخَب(المادة 21). و سمحت بحضور المرشَّح، أو وكيله، عملية فرز الأصوات(المادة 22) و كذا التظلم أمام لجنة الطعون(المادة 26) [3].

*و **خلاصة** هذا **المطلب التاسع** ضمن هذه البنود:*

1- لا يزال الانتخاب في البلاد الإسلامية بعيدا عن مكانه الراقي، معبرا عن الاختيار الحر المسؤول، برغم مضي نصف قرن عن استقلال أكثر الدول الإسلامية،. و عجز التنفيذ – في مناسبات كثيرة – قد عطل النصوص الدستورية الثرية التي تقر حق الانتخاب.

2- إن ظلام الاحتلال، و ما سبقه من ركود علمي، و ما خلفه المحتلون من انقسامات و أمية، كلها عوامل لم تنجح في اجتثاث الروح الإسلامية الميالة على الانتخاب: فلم نر إقصاء للنساء إلا نادرا و مؤقتا، و لا قيودا ضريبية على الحق في الانتخاب. و ما ذلك – في تقديري – إلا أثر من آثار الدين الشريف الذي يكرم الآدمي[4]، و من تكريمه: حقه في اختيار من يترأس عليه.

3- حتى هذه اللحظة غلبت مساوئ الانتخابات محاسنها في الدول الإسلامية بعد سقوط الخلافة

1- المرجع السابق، ص: 22 و 23.

2- رقمها: 38369، تاريخها 1425/6/15هـ (2005م): **قوانين الانتخاب في الدول العربية، مرجع سابق، ص: 114 مكرر 1.**

3- المرجع السابق، ص: 114 مكرر 9.

4- قال الله – عز و جل - : ((وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ وَ البَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)) : **الإسراء: 70.**

الإسلامية: فالمسلمون، في أكبر الدول الإسلامية، قد حصدوا مآس من الانتخابات (لم تطبق الشريعة الإسلامية بإندونيسيا برغم عدد المسلمين الضخم، لأن الانتخابات قسمتهم؛ و كانت انتخابات 1972 سببا أخيرا شجع الانفصاليين في باكستان الشرقية على إعلان الاستقلال؛ وتكررت الشكوى من وقوع التزوير في دول عديدة...). و لكن ذلك لا يعزى إلى الانتخابات، بل إلى الذين عارضوا الأسلوب الانتخابي فوقع الصدام أو التزوير أو الانقسام، و قد حدث مثل هذا وأكثر في أوروبا قبل أن تستقر الأوضاع بها. و أفضل مثال من ذلك الانتخاب العفيف الذي جرى أيام الراشدين و نتائجه السياسية و العسكرية و الاقتصادية و الاجتماعية، والمآسي المذكورة تقع – من قديم – في كل الأنظمة: الانتخابية و غيرها، و **النحس المتغير خير من النحس الدائم**، كما قال رشيد رضا - رحمه الله.

4- أجلتُ الكلام عن الانتخابات في بعض البلدان (كتركيا و غيرها) إلى بحث آراء الحركات الإسلامية في موضوع الانتخابات.

و خلاصة المبحث الثاني من الفصل الثاني ضمن هذه البنود:

1- الفترة السابقة للإسلام، يضاف لها اثنا عشر(12) قرنا بعد ظهوره، كلها ندرت خلالها الانتخابات الكاملة و الحرة.

2- إن القرن السابع الميلادي، الذي ظهر خلاله الإسلام، و كان فيه عصر النبي- صلى الله عليه وسلم- و الراشدين - رضي الله عنهم - ، لم يكن عصرا يحترم الأسلوب الانتخابي، في ما عدا البلاد الإسلامية. بل كان أكثر الأمم الأخرى تقدس الملوك الوارثين عرش آبائهم و أجدادهم. فلم يكن ثمة نهج انتخابي يساءل المسلمون عن تعطيله.

3- لا يبعد تأثر الأوروبيين بالمسلمين، في شأن الاختيار السياسي الحر(الانتخاب)، خلال الحروب الصليبية. و قبل ذلك عن طريق المصنفات الإسلامية في الأحكام السلطانية و غيرها.

4- مسمى الانتخاب الحديث[1] ينطبق على طريقة اختيار الخلفاء الراشدين، بل تزيد عليه بمزايا:

١- إقبال المسمين على الانتخاب بحماسة.

٢- تنزهه عن المآرب الأنانية و الضغوط الانتخابية و القيود الضريبية.

1- " الانتخاب نمط لأيلولة السلطة يرتكز على اختيار يجري بواسطة تصويت أو اقتراع " : **المعجم الدستوري، مرجع سابق، ص: 112.**

5- لم تتدثر شروط الانتخاب الحديث في العصرين الأموي و العباسي مطلقا، بل كان إيلاء السلطة وسطا بين الوراثية و الانتخابية، مع بقاء نماذج صحيحة في عمان. أما في الدولة العثمانية فصار نمط الحكم شبه عسكري، و لكنه ليس انقلابيا يتجاهل علماء الأمة. كما لم يخل العهد العثماني من نماذج انتخابية صالحة كما في مبايعة الأمير عبد القادر و غيره.

6- الانتخابات في أوروبا و أمريكا الشمالية صارت تجلب الحلول و الاستقرار للناس في القرن العشرين، و لكن هذا لا يعني خلوها من النقائص. أما في البلدان الإسلامية، خلال هذا القرن، فإن الانتخابات لا تزال تحبو، لا تسلم من العثرات.

و خلاصة الفصل الثاني من الباب الأول ضمن هذه البنود:

المعنى المطلوب بمصطلح الانتخاب لم يجد متفسَّحا للتعبير عنه إلا في أربعة (4) أزمان و أماكن محدودة:

1- مدن الإغريق القديمة(و لم يسمح للجميع بالمشاركة فيه لقيود مالية أو طبقية).

2- عصر النبي - صلى الله عليه وسلم- و الراشدين(تطبيق أفضل).

3- فترات متقطعة في إيطاليا و إنجلترا بين القرنين 10 و 18م، تخللتها دماء و آلام شديدة.

4- التاريخ المعاصر بدء من عام 1850(و لم يتخلص من إقصاء النساء و قيود الضرائب إلا منتصف القرن العشرين، أما مساوئ الحملات الانتخابية فلا تزال باقية إلى الآن).

و خلاصة الباب الأول ضمن هذه البنود:

1- الانتخابات صارت – خلال القرنين العشرين و الواحد و العشرين – لسان التعبير عن الإرادة السياسية الأكثر استعمالا في العالم (في مقابل الاعتراض الهادئ و العنيف).

2- التعبير عن الإرادة السياسية من مقاصد الشريعة **الحاجية**.

3- و مع هذا لم تنل حاجة المسلم للتعبير عن إرادته السياسية حقها: لا من الجماهير بالمشاركة والمطالبة بتصحيح الانتخاب كسبيل للتعبير عن الإرادة الحرة في اختيار السلطة، و لا من الباحثين بالدرس والتنقيح تأصيلا و اقتراحا لأدوات التنفيذ الضامنة نتائج مأمولة. و لعل هذه الرسالة تؤدي بعض هذا الغرض من خلال الباب الثاني و الثالث، بإذن الله.

الباب الثاني:
مشروعية الانتخاب و علاقته بالعلوم الشرعية.

الفصل الأول: مشروعية الانتخاب.

المبحث الأول: مشروعية الانتخاب بالقرآن الكريم.

المبحث الثاني: مشروعية الانتخاب بالسنة النبوية.

المبحث الثالث: مشروعية الانتخاب بإجماع الصحابة.

المبحث الرابع: مشروعية الانتخاب بمصادر التشريع الأخرى.

المبحث الخامس: مشروعية الانتخاب بمقاصد الشريعة.

المبحث السادس: مشروعية الانتخاب بالقواعد الأصولية و الفقهية.

المبحث السابع: مشروعية الانتخاب بالمعقول (و آراء العلماء المعاصرين)

المبحث الثامن: آراء الفرق و المذاهب الفقهية و الحركات الإسلامية حول مشروعية الانتخاب.

المبحث الأول: مشروعية الانتخاب بالقرآن الكريم. .

تمهيد: لم تستخدم النصوص القرآنية كلمة "الانتخاب"، فهو مصطلح نازل، و لكن معناه[1] كان قائما[2] منذ الفترة المكية من خلال سورة الشورى، كما سأبرهن. إن زمن نزول الوحي كان فترة تربية على الفضائل و التعاليم، و منها الحرية و الشورى و نصب الحاكم بالاختيار، لا بالملك العضوض[3]، و مورس اختيار السلطة السياسية(الانتخاب) ممارسة قليلة، تراعي تشكيل المجتمع الجديد، و لكنها موزونة، معبرة و وافية بغرض الناس السياسي، كما في اختيار النقباء ليلة العقبة الثانية، وغيرها. وإذا كان الانتخاب قد ظهرت ملامحه الجنينية[4] في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم- فإن الآيات القرآنية شرعت سلوك الانتخابات النظيفة بمصطلحات و وسائل أخرى، أشدها التصاقا به: الشورى، ولاية أمر المسلمين، الاستخلاف في الأرض، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و آيات أخرى.

1- الانتخاب نمط لأيلولة السلطة يرتكز على اختيار يجري بواسطة تصويت أو اقتراع.

2- و العبرة بالمقاصد و المعاني لا بالألفاظ و المباني، كما هو مقرر في الأحكام الفقهية: **أعلام الموقعين، مصدر سابق78/3.**

قلتُ: و ما أكثر المعاني التي نشأت لها مصطلحات بعد عهد النبوة و قبلها العلماء، فمنها: مصطلح " **القياس**" كمصدر تشريعي: فقد كان معناه قائما زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم- عندما قال – للمرأة التي سألته عن الوفاء بنذر الحج الذي ماتت أمها قبل أدائه– : ((أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟)) فقالت: نعم. قال: ((فَاقْضُوا اللهَ الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللهَ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ)) : **صحيح البخاري، حديث رقم: 1754(ص657ج2)**؛ و نظائر هذا المثال كثيرة: كمصطلح " **الدولة**" للدلالة على السلطة الحاكمة: فمعناها ثابت بقول الله - تبارك وتعالى- ((أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمْ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا)) **النساء: 54.** فالملك العظيم هو الدولة و الرئاسة، و الناس المحسودون – هنا – هو النبي- صلى الله عليه وسلم- لما آتاه الله -- تبارك وتعالى- النبوءة و الحكم: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (محمد بن جرير، 310)، دار الفكر، بيروت، 1984:** ؛ أما مصطلح **الدولة** فلم يُستعمل لا في القرآن و لا في السنة و لا في تاريخ المسلمين إلا بدء من الخلافة العباسية. وكذلك مصطلح " **العقد**" للدلالة على تحقق الإيجاب والقبول من العاقدين: فوجوب تحقق الرضا والاختيار قائم زمن النبوة، ومصطلح العقد – بهذا المعنى – نازل.

3- خرج الهيثمي(807) في مجمع الزوائد، باب **الإمارة كيف بدأت و ما يصير إليه الخلافة و الملك**، عن حذيفة؟ قال: " قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- : ((تَكُونُ [النبوة] مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا اللهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تُكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ

النُبُوَّةِ فَتَكُونَ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا اللهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعهَا ثُمَّ تَكُونُ **مُلْكًا عَاضًّا** فَتَكُونَ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا اللهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُبُوَّةِ ثُمَّ سَكَتَ)) : **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد و منبع الفوائد، مرجع سابق: 342/5.** و الملك العاض: الذي فيه عسف و ظلم للرعية، و العضوض: الشرس الخُلق: **الفائق في غريب الحديث، الزمخشري(جار الله محمود(538)، ط2، تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ: 443/2.**

4- راجع ص: 60 و ما بعدها ضمن هذه الأطروحة.

المطلب الأول: دلالة آية: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) [1] على مشروعية الانتخاب.

تمهيد: إن تحليل دلالة هذه الآية يحتاج إلى بيان موقعها من السياقين **التاريخي**(سبب النزول) و **القرآني**، قبل بيان **دلالتها** على مشروعية الانتخاب، و **مناقشة** ذلك.

الفرع الأول: سبب نزولها: قال الله -جل شأنه- : ((وَ الذِّينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)) . نص بعض المفسرين على أن هذه الآية نزلت في الأنصار قبل الهجرة، فقد كان من خصالهم الاجتماع للتشاور في شؤونهم العامة، و كان منها اجتماعهم بنقبائهم لما عادوا من بيعة العقبة الثانية[2]. و بصرف النظر عن دلالة التشاور مع النقباء على حرية الاختيار السياسي، فإن الثابت في أصول الفقه أن **العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**[3]: فالوصف الرباني الحسن موجه لسائر المؤمنين الذين استجابوا لربهم بتوحيده، و أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وتشاوروا في شؤونهم جميعها.

الفرع الثاني: موقع الآية من السياق القرآني: هذه الآية جزء من سورة كاملة سماها الإسلام سورة الشورى، تنبيها إلى عظمة هذه الشعيرة، و إرشادا إلى سلوكها. و قد وردت هذه الآية في سياق مدح الله -عز وجل- لعباده المؤمنين الذين اتصفوا بطائفة من الخصال الفاضلة بدء من الآية الخامسة والثلاثين(35) إلى الآية التاسعة والثلاثين(39).

الفرع الثالث: دلالتها على مشروعية الانتخاب: وجه دلالة هذه الآية الكريمة على مشروعية الانتخاب كونها تمدح المداولة في سائر الأمور، و اختيار الحاكم(السلطة السياسية) منها، بل ومن أعظمها. و المطلع على أقوال المفسرين و كثير من العلماء، قديما و حديثا، لا يعثر على قول ينفي دلالة هذه الآية على التشاور في الاختيار السياسي(الانتخاب)؛ فأهل العلم بين قائل بجواز دلالتها على مشروعية هذا المسلك، أو ساكت عن التفصيل بعد التأكيد على عموم الشورى لسائر

1- الشورى: 38.

2- الشورى كلمة زكية في سائر معانيها: ففي اللغة: شار العسل شوْرا استخرجه و اجتناه: **لسان العرب: 233/7**؛ أما في الاصطلاح الشرعي فالشورى تعني" الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحد منهم صاحبه، و يستخرج ما عنده: **أحكام القرآن، ابن العربي، مصدر سابق، ص: 297 (الجزء الأول).**

3- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1324هـ: 60/1.

و نقل الإمام الشوكاني عن الزركشي (ت 794) الإجماع على ذلك: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1999: 232/1.**

الشؤون، (و اختيار الحاكم منها).

و هذا عرض لآراء بعض العلماء القائلين بدلالة هذه الآية الكريمة على مشروعية الاختيار السياسي (الانتخاب الذي ترافقه الآداب الإسلامية) من يأتي:

البند الأول: جملة الصحابة - رضي الله عنهم-: نبه الإمام القرطبي إلى فهوم الصحابة لمعاني هذه الآية الكريمة عندما قال في معرض تفسيرها: "... و أول ما شاور فيه الصحابة الخلافة، لأن النبي- صلى الله عليه وسلم- لم ينص عليها..." [1]؛ فكان هذا التشاور في الخلافة إنفاذا لهذا النص القرآني الهادي.

البند الثاني: عمر بن الخطاب - رضي الله عنه-: ساق القرطبي و ابن كثير فِعل عمر، عندما جعل الخلافة شورى، تفسيرا عمليا لقول الله - جل ثناؤه- : ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))، و إثباتا لاستفادته طريق ولاية أمر المسلمين منها[2].

البند الثالث: ابن حزم الظاهري(456): قال - رحمه الله-: "...فصح يقينا أن الذي أمره الله - تعالى- بمشاورتهم فيه وغبطهم بأن يكون أمرهم شورى بينهم إنما هو ما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاؤوا فقط، كتشاورهم من يُولَّي على بني فلان..." [3]. فكان التشاور - لاختيار من يولى السلطة - أول مثال يستنبطه ابن حزم من تفسير هذه العبارة القرآنية.

البند الرابع: القرطبي(أحمد بن محمد، 671): لا يجد المطالع لتفسير هذه الآية عنده - رحمه الله- إلا ميلا واضحا إلى اعتبار التشاور في نصب السلطة(الانتخاب) تنفيذا لبعض هدي آية الشورى: فها هو ينبه إلى تشاور الصحابة قبل أن يولوا(ينتخبوا) أبا بكر - رضي الله عنه- الخلافة، و ذلك أثناء تفسير ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))؛ ثم ينقل جعْل عمر - رضي الله عنه- الحكم من بعده شورى، في بيان فضائل هذه الآية[4]. إن سوق هذه الأمثلة لا يعني إلا إثبات دلالتها على الانتخاب الطاهر(اختيار السلطة) في جملة ما تدل عليه.

1- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (محمد بن أحمد، 671)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985: 37/16.

2- المصدر السابق: 251/4؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(أبو الفدا إسماعيل، 774)، دار القلم، ط2، بيروت، لا تاريخ: 105/4 و 106.

3- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري(456)، أشرف على طبعه: أحمد شاكر، نشر زكرياء يوسف، القاهرة، لا تاريخ، ص: 770 (الجزء الخامس).

4- الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 37/16، 251/4.

البند الخامس: طنطاوي جوهري[1] *:* أكد - رحمه الله- أن الشورى – المنصوص عليها في هذه الآية – كان لها أثر واضح في التحول نحو الحياة الدستورية و الانتخابية في انجلترا و فرنسا، ثم أوروبا وأمريكا[2]. و نص على أن مستفاد الآية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) أن تُقدم الأمة من ينوب عنها بطريق الانتخاب. ثم قال معترفا بنعم الله - تبارك وتعالى- على الأمة: "...رفعتَ العرب الأولى بالشورى، فلما قصروا فيها بعثتها إلى أوروبا..." [3]؛ و قد أورد كلامه هذا و هو يتحدث عن البرلمان المنتخب.

البند السادس: رشيد رضا[4] *:* أفاض - رحمه الله- في الاستدلال بهذه الآية على مسلك الانتخاب: فقد قال، في بيان مقاصد القرآن(المقصد السادس، القاعدة الأساسية للحكم الإسلامي): " الحكم في الإسلام للأمة، و شكله شوري، و رئيسه الإمام الأعظم أو(الخليفة) منفذ لشرعه، و الأمة هي التي تملك نصبه و عزله، قال الله - تعالى- في صفات المؤمنين ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))..." [5]. و قد تكرر مذهبه، في دلالة هذه الآية على الأسلوب الانتخابي في مواضع عديدة من تفسيره:

1- عندما تحدث عن شكل الحكومة الإسلامية بحسب هدي القرآن[6].

2- أكد هذا لما قابل بين شكل الحكومتين الإسلامية و الأوروبية[7].

3- كانت هذه الآية دليله على بطلان الاستبداد في تأسيس السلطة الإسلامية[8].

و في كتابه " الخلافة " استدل على سلطة الأمة في تولية الخليفة(انتخابه) من هذه الآية نفسها[9].

البند السابع: عبد الرحمان السعدي[10] *:* جاء في تفسيره - رحمه الله- : " ... (وأمرهم) الديني

1- 1870-1940: مفسر مصري، تعلم بالأزهر ثم بالمدارس الحكومية. تعلم الإنجليزية. درس بدار العلوم و بعض الجامعات المصرية. ناصر الحركة الوطنية. اجتهد أن يجمع في تفسيره بين آيات القرآن و الكشوف العلمية الحديثة: **الأعلام: 230/3.**

2- الجواهر في تفسير القرآن، طنطاوي جوهري، ط2، دار الفكر، بيروت، 1350هـ : 117/10 و 118.

3- المصدر السابق: 119/10.

4- مضت ترجمته، ص: 110.

5- تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار)، محمد رشيد رضا، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1973: 264/11.

6- المصدر السابق: 189/5.

7- نفسه: 190/5.

8- نفسه: 11/3.

9- الخلافة، موفم للنشر، الجزائر، 1992، ص: 21.

10- 1890- 1956: من أهل نجد، مفسر و من علماء الحنابلة. مولده و وفاته بالقصيم، و هو أول من أنشأ مكتبة بها. صنف في الأصول و العقيدة و الرد على الملحدين: **الأعلام: 240/3.**

و الدنيوي (شورى بينهم) أي لا يستبد أحد منهم برأيه، في أمر من الأمور المشتركة بينهم، وهذا لا يكون إلا فرعاً عن اجتماعهم، وتآلفهم، فمن كمال عقولهم، أنهم إذا أرادوا أمراً من الأمور، التي تحتاج إلى إعمال الفكر والرأي فيها، اجتمعوا لها، وتشاوروا، وبحثوا فيها، حتى إذا تبينت لهم المصلحة انتهزوها وبادروها، وذلك كالرأي في الغزو، والجهاد، وتولية الموظفين لإمارة أو قضاء، أو غيرهما، وكالبحث في المسائل الدينية عموماً، فإنها من الأمور المشتركة، والبحث فيها لبيان الصواب مما يحبه الله، وهو داخل في هذه الآية"[1].

و قال أيضا، في بيان الفوائد المتحصلة من تفسير قول الله - تبارك وتعالى- : ((قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ)) [2] . ومنها: أن الله يدفع عن المؤمنين بأسباب كثيرة وقد يعلمون بعضها وقد لا يعلمون شيئًا منها، وربما دفع عنهم بسبب قبيلتهم، وأهل وطنهم الكفار، كما دفع الله عن شعيب رجم قومه، بسبب رهطه، وأن هذه الروابط، التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين، لا بأسَ بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك؛ لأنَّ الإصلاح مطلوب، حسب القدرة والإمكان.

فعلى هذا، لو سعى المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهورية، يتمكن فيها الأفراد والشعوب، من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان أولى، من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم، الدينية والدنيوية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عَمَلَةً وخَدَمًا لهم.

نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين، وهم الحكام، فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة، فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة، والله أعلم" [3].

البند الثامن: أبو الأعلى المودودي (1979م): كان - رحمه الله ورضاه - حريصا على الاستدلال بهذه الآية استدلالا كاملا على شورية النظام السياسي الإسلامي و حضور الانتخاب فيه بقوة: فقد قال

في كتابه القيم "**الخلافة و الملك**": " لابد أن يتم عمل الدولة كله ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لبنة فيها ثم انتخاب رئيس الدولة و أولي الأمر و انتهاء بالأمور التشريعية و المسائل التنفيذية على أساس تشاور المؤمنين فيما بينهم بصرف النظر عما إذا تمت المشورة مباشرة أم عن طريق

1- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمان بن ناصر السعدي، ط1، دار المغني، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، 1999، ص: 833.

2- هود: 91.

3- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مصدر سابق.

نواب منتخَبين انتخابا صحيحا ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) " [1]. و يتأكد هذا التفسير عندما يشرح مواقف الصحابة السياسية بعد وفاة الرسول- صلى الله عليه وسلم- "... و الذي فهمه الصحابة من هذا السكوت[2] ومن قول الله - عز وجل- في القرآن ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) أن الله - تعالى- قد خيرهم في تولية الرئيس لدولتهم بعد نبيه بالانتخاب، و أنه ينبغي أن يكون هذا الانتخاب بمشاورة المسلمين فيما بينهم، فانتخبوا أبا بكر الصديق خليفة على أنفسهم في جمع حافل من المسلمين" [3].

البند التاسع: مصطفى السباعي[4]*:* استدل - رحمه الله- بهذه الآية على أن رئيس الدولة يختاره الشعب بمحض إرادته؛ أكد على ذلك في سياق بيان دعائم الدولة في الإسلام، ردا على شبهة " فصل الدين عن الدولة" [5].

البند العاشر: عبد القادر عودة[6]*:* مهد في كتابه " الإسلام و أوضاعنا السياسية " مطولا لضرورة تحكم العقيدة في التصرفات السياسية، ثم قال - رحمه الله- : "...و لقد جاء الإسلام بالشورى ففرضها على المسلمين و ألزمهم أن يجعلوا كل أمورهم شورى بينهم ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))؛ و الشورى تقتضي أن تختار الأمة رئيس الدولة و أن تعزله إذا وُجد منه ما يستلزم عزله، و هذا وحد يتنافى مع ما استقر عليه نظام الحكم الملكي من توارث الحكم" [7].

البند الحادي عشر: سيد سابق[8]*:* تحت عنوان: " شكل الحكومة " قال - رحمه الله- : " والحكم في الإسلام قائم على الشورى، قال الله - عز وجل- :((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) ". ثم قرر أن هذه الآية، رفقة آية ((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) [9]، تركت مسألة اختيار الحاكم لتشاور المسلمين

1- الخلافة و الملك، تعريب: أحمد إدريس، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، لا تاريخ، ص: 22.

2- يقصد سكوت النبي- صلى الله عليه وسلم- عن بيان من يخلفه.

3- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، مرجع سابق، ص: 279 و 280.

4- 1915-1967 عالم سوري تعلم بالأزهر وحصل منه على الدكتوراه في الشريعة. صار عميد كلية الشريعة بدمشق. شارك في حرب فلسطين (1948). اعتقله الإنجليز و الفرنسيون. شارك في الانتخابات النيابية و فاز بالمقعد النيابي: **الأعلام: 232/7.**

5- هذا هو الإسلام، مصطفى السباعي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1971، المجموعة الأولى، ص: 86 87.

6- محام من علماء القانون و الشريعة بمصر. انتقد جمال عبد الناصر على أفعال شنيعة وقعت في عهده فأعدمه عام 1954: **الأعلام: 42/4.**

7- الإسلام و أوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام و النشر، باتنة، الجزائر، ص: 95 و 96. و في ص: 214 أكد أن اختيار الحاكم حق للأمة، و أنه " ... لا يجوز الافتيات عليها في ذلك بأي وجه من الوجوه، و إلا تعطل قوله -ﷻ-: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)).

8- فقيه مصري معاصر، ت 2000م.

9- آل عمران: 159.

الذي يوصل إلى " اختيار من تثق به الأمة في تدبير شؤونها و حراسة دينها و سياسة دنياها" [1].

البند الثاني عشر: وهبة الزحيلي: أكد -حفظه الله- على أن من جملة دلالات هذا النص القرآني إرشاده إلى المشاورة في تولية الحاكم (الخليفة) [2].

البند الثالث عشر: فتحي الدريني[3]*:* إن الممارسة الانتخابية الصحيحة هي جزء من **الشورى السياسية**[4] التي تجد سندها في قول الله -عز وجل- في القرآن ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)). " فالشورى السياسية هي أساس الرضا العام فيما يتعلق باختيار الرئيس الأعلى للدولة، و هو مبدأ عام لا بد من تنفيذ مقتضاه في كل زمن وبيئة، لأنه من خصائص الأمة الإسلامية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) [5]."

البند الرابع عشر: عبد الكريم زيدان[6]*:* رأيه أن حق المسلم في انتخاب رئيس الدولة ثابت في الدين، و أن من جملة الدلائل عليه الآية الكريمة ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) [7].

البند الخامس عشر: محمد عمارة[8]*:* رأيه -حفظه الله و رعاه- أن لهذه الآية دلالتها على المداولة في الشأن السياسي و غيره، بل نص على أن كلمة " الأمر" يقصد بها الحكم في القرآن و في الأدب السياسي صدر الإسلام[9]. و هذا استدلال عام يشمل التشاور في نصب الحاكم(انتخابه) يميزه في الإسلام منح الحق في ذلك لسائر المؤمنين بلا تصنيف: قال د. عمارة في هذا الموضوع: "... ويؤكد هذه الحقيقة توجه التكليف الإسلامي بالشورى إلي الأمة جميعا، إن الشورى قد جاءت – في القرآن الكريم – صفة من صفات الأمة المؤمنة، و ليست وقفا علي فريق دون فريق((وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ))... فهي ليست امتيازا

1- عناصر القوة في الإسلام، سيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت، لا تاريخ، ص: 195 و 196.

2- التفسير المنير، أ.د. وهبة الزحيلي، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1991: 81/25.

3- فقيه و قانوني معاصر، جامعة دمشق.

4- هكذا استعملها د. الدريني للدلالة على إخضاع شؤون الدولة لمبدأ التشاور، و هي تقابل الشورى التشريعية التي تعني إسناد الأمر إلى أهله من المجتهدين و ذوي الكفاءات: **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، د. فتحي الدريني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص: 416 .**

5- المرجع السابق، ص: 416.

6- فقيه و داعية من العراق، معاصر.

7- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، دار الفتح، البليدة، الجزائر، لا تاريخ، ص: 24 و 25.

8- باحث و صحفي مصري معاصر.

9- الإسلام و السلطة الدينية، د. محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1980، ص: 70 و 71.

" للأحرار..الأشراف..الملاك..الفرسان" كما كان حال "الديمقراطية" عند الإغريق والرومان، وهي ليست مجرد "حق" من حقوق الإنسان حتى يجوز له التنازل عنه بالرضا والاختيار... و إنما هي فريضة إلهية وتكليف سماوي على الكافة" [1].

البند السادس عشر: مصطفى البغا[2] *:* أورد قول الله - تبارك وتعالى- : ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) ناصا على كونها قاعدة للحكم في الإسلام، و قال إن شكل تنظيمها غير محدد؛ و ضرب مثلا لجوازها بمجلس يناط به تعيين رئيس الدولة. ثم قال - حفظه الله-: "... ممارسة الحكم ابتداء من تعيين الحاكم نفسه إلى التشريع و الإدارة يشترك فيه الشعب...". و قد ساق كلامه هذا من دلالات تلك الآية الكريمة[3].

البند السابع عشر: محمد بن المختار الشنقيطي[4] *:* جاء في بحث له عنوانه " "

" وإن من أهم المبادئ السياسية في الإسلام مبدأ الشورى في بناء السلطة والمشاورة في أدائها. وقد ورد المبدأ الأول في سورة " الشورى" في قوله تعالي في وصف المؤمنين: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) " [5].

البند الثامن عشر: محمود الخالدي[6] *:* أثبت - حفظه الله- للأمة الإسلامية السلطان الذي جعله الله لها، و رأس هذا السلطان نصب الحاكم. و كان من أسس إيلاء هذا الحق للأمة آيات الشورى، ومنها هذه الآية: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) [7].

البند التاسع عشر: صالح حسن سميع[8] *:* قال - حفظه الله- : " تعد الآية رقم(38) من سورة الشورى هي الدليل السياسي الدال على الوجوب فيما يتعلق بتأسيس السلطة و انتقالها و تداولها بصورة سلمية، لأن تلك الآية قد جعلت من مبدأ الشورى عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية" [9].

1- http://www.islamtoday.net/W_E_di/P_14.htm

2- فقيه معاصر، جامعة دمشق.

3- بحوث في نظام الإسلام، د. مصطفى البغا، ط5، منشورات جامعة دمشق، 1999، ص: 265 و 266.

4- باحث موريتاني معاصر.

5- http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=3685

6- جامعة اليرموك، الأردن.

7- قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، ط1، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، الجزائر، 1991، ص: 97 و 143.

8- باحث يمني معاصر.

9- أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، ط1، الزهراء للإعلام العربي، بيروت، 1988، ص: 244 و245.

__البند العشرون:__ يصلح الاستدلال باجتهادات سائر السادة المفسرين الذين شرحوا هذه الآية شرحا إجماليا و لم يقصوا دلالتها على الانتخاب التشاوري، و هم كثيرون جدا، منهم: القشيري(465) حيث قال في تفسيرها: "... لا يستبِدّ أحدُهم برأيه؛ لأنه يَتَّهِمُ أمرَه ورأيَه أبداً...))[1]. و في تفسير ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) قال البيضاوي(685): " ... ذو شورى بينهم لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجتمعوا عليه وذلك من فرط تدبرهم وتيقظهم في الأمور" [2].

__الفرع الرابع: مناقشة دلالة هذه الآية على مشروعية الانتخاب:__ إن آية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) تصلح مستندا لمشروعية الانتخاب، الذي ترافقه آداب الإسلام، لأسباب عديدة أظهرها ثلاثة:

__الأول:__ لم يرد في الشريعة نص يمنع دلالتها على الانتخاب.

__السبب الثاني:__ بل إن آراء العالِمين قد تكاتفت على الاستناد عليها في نصب الحاكم برضى الأمة. وهؤلاء العلماء منهم من درس حقيقة " الانتخاب "، و أهم ما تدل عليه الاختيار السياسي، و من ثَم استوت هذه الآية للدلالة عليه؛ و منهم فقيه آخر كابن حزم(451) لم يعاصر هذا المصطلح، بل عاش وسط نمط حكم تغلب الوراثة فيه الانتخاب[3]، و لم يثنه هذا عن العودة بالآية إلى أهم دلالاتها.

و كنتُ أرجو أن أعثر على مذهب الصحابة - رضي الله عنهم- في تفسير تلك الآية، غير أن ذلك لم يقع بسبب قلة المأثور الصحيح عنهم في التفسير عامة[4]. و لكن هذا لا يطعن في دلالة الآية على حرية الاختيار السياسي و ممارسته، بل إنهم- عليهم الرضوان- قد فسروا مضمون الآية عمليا عندما تسابقوا إلى المشاورة على بيعة أبي بكر، و لعلهم لو علموها تتم بغير الشورى لثاروا، أو لزهدوا في المشاركة فيها.

و في جميع الحالات فإن تفاسير العلماء المعاصرين لا تقل وزنا عن تفاسير السلف، بل إن الخلف يستفيد من آراء السلف، ثم ينظر إلى واقعه كما نظروا، فيصل إلى التفسير المرضي الموافق للغة العرب و أصول الفقه و التفسير.

السبب الثالث: سلامة الاستدلال بعموم[5] لفظ " أَمْرِهِمْ " على شموله سائرَ الشؤون، واختيار الحاكم

1- لطائف الإشارات، القشيري(أبو القاسم عبد الكريم، 375)، دار الكاتب العربي، القاهرة.

2- أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوي (عبد الله بن عمر)، دار الفكر، بيروت، ص: 645 (مجلد واحد).

3- راجع ص: 87 من هذه الرسالة.

4- طبقات المفسرين، الأدنه وي (ق11هــ)، ط1، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة، 1997، ص: 7.

5- الفظ **العام** هو " اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد" : **المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي (محمد بن عمر، 606)، ط3، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997: 309/2.**

منها: قال العلامة ابن عاشور: " ... والأمر: اسم من أسماء الأجناس العامة مثل : شيء وحادث. و إضافة اسم الجنس قد تفيد العموم بمعونة المقام أي جميع أمورهم متشاور فيها بيــنهم، والإخبــار عن الأمر بأنه شــورى من قبيل الإخبار بالمصدر للمبالغة" [1]. بل إن د. محمد عمــارة قد حكــم أن لفظ (الأمر) قد كانت له دلالات سياسية، متعلقة بأمر الحكم، زمن تنزل القرآن، لأن الأمــر ذو صلة بالائتمار، أي التشاور و الشورى، و منه الحاكم يسمى الأمير، و القادة هم أولي الأمر[2]. ولئن جودل في هذا فإنه لا يجادل في عموم معناها أولا، ثم في كون اختيار الحاكم من ألزم الأمور التــي يتضمنها هذا الأمر.

1- تفسير التحرير و التنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984: 112/25.

2- الإسلام و السلطة الدينية، د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص: 70 و 71.

المطلب الثاني: دلالة آية: ((وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)) [1] على مشروعية الانتخاب .

تمهيد: قال الله - تبارك وتعالى - : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)). جنح بعض المفسرين بهذه الآية بعيدا عن موضوع الانتخاب، و استدل بها آخرون على مشروعيته، فيجدر بنا بيان هذين **الرأيين** في التفسير قبل تفصيل **دلالتها** على مشروعية الاختيار السياسي(الانتخاب)، و **مناقشة** ذلك .

الفرع الأول: مختصر تفاسير هذه الآية: ذهب أهل التفسير مذاهب عديدة في تأويل((أُولِي الأَمْرِ))، و أقوى هذه التفاسير أربعة: **الأول:** أنهم الخلفاء الراشدون؛ **الثاني:** هم أمراء السرايا قادة الجند إذا لم يخرج الإمام معهم. **ثالثا:** المقصود بهم العلماء[2]. **رابعا:** عبارة ((أُولِي الأَمْرِ)) تشمل:1- العلماء؛ 2- رؤساء الجند؛ 3- المسيرون للمصالح العامة (الصناعية، الزراعية، التجارية، رؤساء العمال و الأحزاب و مديرو الجرائد المحترمة)؛ 4- وجوه الناس.

و هذا الرأي الأخير انتصر له الشيخ محمد عبده و تلميذه محمد رشيد رضا[3]، ثم نصا على أن هذه الفئات الأربعة تشكل **أهل الإجماع** الذين تثق الأمة بهم[4].

الفرع الثاني: دلالة الآية على مشروعية الانتخاب: و فيه بندان: **الأول** يعرض رأي الشيخ محمد رشيد رضا، و **الثاني** يوجز آراء مفسرين آخرين.

البند الأول: الشيخ محمد رشيد رضا: أكد الشيخ رشيد رضا أن إصلاح أوضاع الأمة – في هذا الزمان- سبيله "...إعادة السلطة إلى ((أُولِي الأَمْرِ)) إلا بقوة الأمة و رأيها وتكافلها" [5]؛ و بسبب

1- النساء: 59.

2- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، مصدر سابق: 148/5.

3- لم يرض الإمامان بهذه التفاسير المسوقة: لأن **العلماء** يختلفون "... فمن يطاع في المسائل الخلافية و من يُعصى؟ " كما أن **الأمراء** قد يستبدون: **تفسير القرآن الحكيم(الشهير بتفسير المنار)، محمد رشيد رضا، م. س: 181/5 و 183**. و له في نقض هذه الآراء مناقشات بديعة: **م. س: 5184 و 185) قلتُ:** فالرأي السديد – عند الشيخين محمد عبده و رشيد رضا – أن ((أُولِي الأَمْرِ)) هم مجموع من ورد في هذه التفاسير[فيجتمع السلطان إلى العلم، و القوة إلى الحق]، و هم **أهل الحل والعقد** كما سماهم الفخر الرازي(606) و نسب إليهم العصمة إذا أجمعوا على أمر: **التفسير الكبير، ط2، دار الكتب العلمية، طهران، لا تاريخ: 144/10.**

4- تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار)، محمد رشيد رضا: 187/5.

5- المصدر السابق: 199/5.

الفساد السياسي – الذي عم البلاد الإسلامية – فإن الحل – لتحديد قائمة ((أُولِي الأَمْرِ)) – يتم "... بانتخاب من تثق بهم الأمة..." ليضعوا قوانين البلاد ويراقبوا عمل الحكومة. وشدد -رحمه الله- على أن تسْلم العملية الانتخابية من ضغوط الحكومة ليحصل الاختيار التام و تجتمع السلطة لأولي الأمر؛ و إلا صار الانتخاب باطلا شرعا، و شبه المكره على الانتخاب بالذي يُكره على الزواج أو البيع[1].

و النهج أن تعلَّم الأمة معنى هذه الآية حتى يصير انتخابها موصلا إلى الغرض و محصلا لطائفة أهل الحل و العقد من المجتهدين و الخبراء المخلصين المسيرين لمصالحها الدينية والدنيوية. فإن كانت جاهلة بهذا فانتخابها فاقد الصفة الشرعية. قال الشيخ رشيد رضا: "... إنما الخطاب في الآية لأمة الإجابة في الإسلام، و هي المذعنة لأمر الإسلام و نهيه، العالمة بما لا بد من علمه فيه". ثم قال: " و لعل جهل الذين كانوا يدخلون في الإسلام أفواجا في الصدر الأول بهذا الحكم و عدم معرفتهم لأولي الأمر كان أحد السباب في عدم العمل بقاعدة الانتخاب" [2].

و يعقد الشيخ رشيد رضا آمالا كبيرة في أن يتيسر لأولي الأمر "... الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة" إخراج المسلمين من ظلمة الخلاف بإقامة الشؤون القضائية و السياسية على قاعدة **حفظ المصالح و درء المفاسد**، و يرد الناس إلى مذهب السلف في العقيدة و العبادة[3]. **قلتُ:** وليس يرجو منتخِب من منتخَب – في هذا الزمان – أفضل من هذه المهام.

البند الثاني: آراء مفسرين آخرين: و هي أقوال لبعض المفسرين المعاصرين لم تنص صراحة على علاقة تلك الآية بالانتخاب، و لكنها أوردت تأويلات يلزم منها اللجوء على الانتخاب. و من هؤلاء العلماء: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي نص على أن الأفراد هم الذين يسندون السلطة إلى أولي الأمر، إذا لم يعينهم الحاكم. قال -رحمه الله-: "... فأولو الأمر من الأمّة و من القوم هم الذين يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنّه من خصائصهم..." ثم قال بعد ذلك بأسطر: "... و طريق ثبوت هذه الصفة لهم إمّا الولاية المسندة

إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان..." [4]. **قُلتُ:** و الانتخاب سبيلٌ لهذا الإسناد.

1- نفسه.
2- نفسه: 200/5.
3- نفسه: 11/3.
4- تفسير التحرير و التنوير، م. س: 127/14.

و رأي قريب من هذه قاله الشيخ مناع القطان[1] - رحمه الله- فقد أورد في تفسير ((أُولِي الأَمْرِ)): " وأطيعوا أولي الأمر منكم وهم من ولّيتموهم أنتُم أموركم، والعلماءَ ورؤساء الجند وسائر من يرجع إليهم الناس في الحاجات عن ثقة فيهم" [2].

الفرع الثالث: مناقشة مذهب الإمامين في هذا التفسير: إن تفسير((أُولِي الأَمْرِ)) بممثلي الأمة العلماء و الأقوياء مقبول لأنه موافق لقواعد التفسير: فهو غير ممتنع لغة، و ليس يمنع منه سبب نزول صحيح أو إجماع على تفسير يخالفه [3]. بل إن كلمة ((أُولِي)) تتضمن الإشارة إلى شبهة رئاسة و سلطة، و لا يظن بهذه السلطة إلا أن تكون مختارة، حسب ما تعلم المؤمنون من نبيهم - صلى الله عليه وسلم- في بيعة العقبة الثانية و غيرها[4]. و كلمة ((الأَمْرِ)) تشمل سائر الأمور، وسياسة الناس من أولاها بالقصد، و الله أعلم.

و خلاصة هذا المطلب الثاني ضمن البنود التالية:

1- الأوْلى أن يشمل قول الله - تبارك وتعالى- : ((أُولِي الأَمْرِ)) العلماء و الأمراء و من شاكلهم في المجتمع المسلم، وصولا بهم إلى نسق عال يوافق اقتران طاعتهم بطاعة الله و رسوله.

2- تفسير((أُولِي الأَمْرِ)) بممثلي الأمة، العلماء و الأقوياء، المنتخَبين، موافق لقواعد التفسير (اللغوية، دراسة أسباب النزول، تفحص التفاسير المجمع عليها)، و في هذا التفسير – أيضا – إعمال للعقل المشرّف فيواكب واقع الناس عندما يبيح لهم – بالدليل – الانتفاع من محاسن الانتخاب.

1- فقيه و داعية مصري. تخرج من كلية أصول الدين بالأزهر. درّس بالرياض منذ 1953م.

2- http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=68&tSoraNo=4&tAyahNo=59&tDisplay=yes&UserProfile=0

3- أصول التفسير و قواعده، الشيخ خالد العك، ط2، دار النفائس، بيروت، 1986، ص: 43، 81 و 99.

4- راجع مطلب: **وقائع انتخابية في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم- ص: 60 و ما بعدها.**

المطلب الثالث: دلالة آية: ((... لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ...)) [1] على مشروعية الانتخاب .

تمهيد: ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)) تكتمل دراسة هذه الآية الكريمة في موضوعنا ببيان موجز **تفاسيرها**، و إيراد مسلك **المستدلين بها** على مشروعية الانتخابات، ثم **مناقشة** ذلك.

الفرع الأول: مختصر تفاسير هذه الآية: رأيُ الطبري أن الله - تبارك وتعالى- يعد المؤمنين بأن يجعلهم ملوكا و ساسة[2]. و قال القرطبي: "... واختار هذا القول ابن عطية [542] في تفسيره حيث قال: والصحيح في الآية أنها في استخلاف الجمهور، واستخلافهم هو أن يملّكهم البلاد ويجعلهم أهلها؛ كالذي جرى في الشام والعراق وخراسان والمغرب" [3]. أما ابن العربي فيرى أن الوعد بالاستخلاف قد حصل بما تم من فتوحات زمن دول الراشدين[4].

الفرع الثاني: دلالة الآية على مشروعية الانتخاب: استنبط المودودي- رحمه الله- من هذه الآية الكريمة نظرية " الخلافة العمومية "، التي يصير بها لكل فرد مسلم حق في الخلافة[5]. و بعد أن استنكر استبداد طائفة بالحكم أو توصل فرد إليه بالتغلب نص على أن السلطة في الإسلام سبيلها الاختيار الحر: قال: " ... و الذي يتولى هذا الأمر[الحكم] في الإسلام منزلته الحقيقية أن جمهور المسلمين أو الخلفاء – إن آثرنا الكلمة الإصلاحية – قد فوضوا خلافتهم إلى رجل منهم، وجعلوها مركزة في ذاته لتنفيذ الأحكام و تسيير دفة الأمر بسهولة، و ذلك عن رضى منهم..." [6].

و في مواضع عديدة من كتبه السياسية ينص المودودي على النهج الانتخابي تأسيسا على هذه الآية[7]، ولكنه كان دائما حريصا على الانتخابات النظيفة، التي ينتخب الأمير بها "... على أساس

1- النور: 55.
2- جامع البيان: 158/18.
3- الجامع لأحكام القرآن: 299/12.
4- أحكام القرآن، ابن العربي، مصدر سابق، 1392 و 1393ج3.
5- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 50.
6- المرجع السابق، ص: 53.
7- نفسه، ص: 57، 259. **الخلافة و الملك، ص: 21.**

الآية الشريفة: ((إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)) [1]..." [2]، انتخابات متنزهة عن طعن المرشحين في سير بعضهم، ونحو هذا مما راج في المنافسة الانتخابية المعاصرة [3].

الفرع الثالث: مناقشة هذا الاستدلال: لئن لاحظتُ، في البدء، أن المودودي لم يُسبق إلى هذا التفسير، ، في ما أعلم، فإن هذا لا يمنع من الإقرار بفرط ذكائه الذي أوصله إلى استنباط الدلالة على حق الأمة في انتخاب من يقودها، نائبا عنها، من هذه الآية. و إذا كانت أراء المفسرين- كما أوردتُ - تتحدث عن وعد المسلمين[4] بقيادة ممالك غيرهم، و هو ما يُبقي دلالة الآية في الشأن الرئاسي السياسي، فإن اللغة - هنا أيضا - لا تعارض تفسير المودودي - رحمه الله-: فالاستخلاف: جعل المخاطب خليفة، و المؤمنون جميعهم مخاطبون و مكرمون بالاستخلاف، ومن حق كل واحد أن يتمسك بهذا التكريم الإلهي، فلا يرضى أن يتأمر عليه شخص بغير رضاه وانتخابه.

1- الحجرات: 13.

2- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 57.

3- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

4- من الضروري التنبيه إلى أن الإمام ابن العربي في أحكامه: 1392 و 1393ج3، قد مال إلى أن الآية تخص عصر حكم الراشدين، **وهم حكام منتخَبون** كما برهنتُ في الباب السابق (ص: 65 و ما بعدها)؛ بل الإمام ابن العربي نفسه أشار إلى أن **استخلافهم** قد تم بطريق **الشورى (الانتخاب): أحكام القرآن، ص: 1392 و 1393، ج3.**

المطلب الرابع: دلالة آية: ((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) [1] على مشروعية الانتخاب .

تمهيد: قال الله - تبارك وتعالى - : ((فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)). هل مشاورة الحاكم الأمة في من ينصب حاكما على بلد أو مدينة مشروعة بهذه الآية؟ الجواب الشافي على هذا يتطلب إحاطة **بتفاسير** الآية الكريمة، ثم عرض رأي المستدلين بها على مشروعية الانتخاب، **فمناقشة** استدلالهم.

الفرع الأول: مختصر تفاسير هذه الآية: نزلت هذه الآية بعد معركة أحد[2]، و رغم النتيجة المريرة لإعمال الشورى قبل هذه الغزوة فقد نزل وحي السماء يأمر النبي - صلى الله عليه وسلم- بالثبات على مبدأ الشورى. قال سيد قطب - رحمه الله- : " ... لقد كان في استطاعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أن يجنب الجماعة المسلمة تلك التجربة المريرة التي تعرضت لها وهي بعدُ ناشئة ومحاطة بالأعداء من كل جانب، والعدو رابض في داخل أسوارها ذاتها، نقول كان في استطاعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أن يجنب الجماعة المسلمة تلك التجربة المريرة التي تعرضت لها لو أنه قضى برأيه في خطة المعركة..." [3]. و من قبله أكد الإمام الطبري معاني هذا الأمر الإلهي((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) و مغزى تطبيق النبي له فقال: "... ليقتدوا به في ذلك عند النوازل..."، ثم يقول "... مستنين بفعله في ذلك، على تصادق وتآخ للحق وإرادة جميعهم للصواب من غير ميل إلى هوى ولا حيد عن هدى فالله مسددهم وموفقهم" [4]. و يقترب سيد قطب من التصريح بدلالة الآية على الشأن السياسي بقوله: "... أنفذ الشورى و أنفذ ما استقرت عليه، ذلك كي تجابه الجماعة المسلمة نتائج التبعة الجماعية وتتعلم كيف تحتمل تبعة الرأي وتبعة العمل، لأن هذا في تقديره - صلى الله عليه وسلم- و في تقدير المنهج الإسلامي الذي ينفذه، أهم من اتقاء الخسائر الجسيمة ومن تجنيب الجماعة تلك التجربة المريرة، فتجنيب الجماعة التجربة معناه

1- آل عمران: 159.

2- الجامع لأحكام القرآن: 233/4.

3- في ظلال القرآن، ط7، دار الشروق، بيروت، 1987: 501/1.

4- جامع البيان: 152/4 و 153.

حرمانها الخبرة وحرمانها المعرفة وحرمانها التربية..." [1].

أما ابن عاشور فقد أورد – في تفسير هذه الآية – قول ابن عبد البر[2]: " ... الشورى محمودة عند عامة العلماء، ولا أعلم أحدا رضي الاستبداد إلا رجل مفتون مخادع لمن يطلب عنده فائدة أو رجل فاتك يحاول حين الغفلة، وكلا الرجلين فاسق" [3]. و هذا قول – من الإمام ابن عبد البر– واع بوظيفة ((وَ شَاوِرْهُمْ)) و ((الأَمْرِ)) في شأن السلطة و نبذ الاستبداد فيها.

و إذا كان الفقهاء قد اختلفوا في دلالة صيغة الأمر في ((وَ شَاوِرْهُمْ)): هل هي للوجوب أم للندب؟[4] فإن أدنى الأقوال يرفع المشاورة إلى رتبة شعائر الإسلام و محامده، في الشؤون السياسية و سواها.

<u>الفرع الثاني: دلالة الآية على مشروعية الانتخاب:</u> لعل النظر الأول إلى هذه الآية يستبعد دلالتها على مشروعية الانتخابات، باعتبار الخطاب موجها إلى الحاكم الذي يفترض أنه منتخَب بقوة الآية الكريمة ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)). و الحق أن كون الحاكم منتخَبا لا يعفيه من مشاورة الأمة في من يستحقون شغل المجالس التشريعية أو الولائية أو البلدية، و مع اتساع جغرافيا البلاد الإسلامية فليس له أن يعين في كل قرية من يحكمهم من قِبله دون اختيارهم، بل منهج الإسلام موضح في القرآن((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ))، و من هذا " الأمر" : نصب من يحكم الناس.

و يعضد هذا الاستدلال الذي قلته آراء العلماء الآتية:

<u>البند الأول: الشيخ رشيد رضا:</u> قال - رحمه الله- في تفسير هذه الآية: "... ((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب و السلم، و الخوف و الأمن، و غير ذلك من مصالحهم الدنيوية..." [5]. و يربط الشيخ بين مقاصد هذه الآية و آية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))، في تنصيص واضح على دلالة المشاورة – في الآيتين – على " الأمر" السياسي، فقد قال بعد كلامه السابق بأسطر: "... و الأمر المعرف هنا هو أمر المسلمين المضاف إليهم في القاعدة الأولى التي وُضعت للحكومة الإسلامية في سورة الشورى المكية..." [6].

1- في ظلال القرآن: 501/1.

2- أبو عمرو المالكي القرطبي(463)، أدرك كبار العلماء، و تكاثر عليه الطلبة. جمع و صنف و وثق. فقيه محدث مفسر. له الاستذكار و التمهيد كلاهما في شرح الموطأ، و الاستيعاب في تراجم الصحابة، و غير ذلك: **سير أعلام النبلاء: 153/18.**
3- تفسير التحرير و التنوير: 150/3.
4- قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، مرجع سابق، ص: 150-152.
5- تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار): 199/4.
6-المصدر السابق: 200/4.

و في سياق تفسير((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) أورد الشيخ رشيد رضا فعل أبي بكر - رضي الله عنه- – عندما استشار الصحابة قبل العهد إلى عمر- رضي الله عنه – و ليست هذه الاستشارة إلا نمطا من الانتخاب في مجلس مضيق يضم خيار الأمة. بل قبل رشيد رضا – في مثل هذا العهد إلى عمر – توسيع المشورة إلى سائر الأمة باستعمال طريقة الانتخاب كما تجريها النظم الجمهورية[1]. وذكر الشيخ فِعل عمر، لما جعل الخلافة شورى في ستة، في نماذج تطبيق الأمر الرباني((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) [2]، و قد تم لعمر رجاؤه: فتنصب للمسلمين حاكمهم بعد عملية انتخابية شريفة رائدة [3].

قلتُ: و يُضم فعل عثمان - رضي الله عنه- إلى الاستدلال بعمل الحكام من الصحابة في الامتثال إلى هذا النص القرآني: فلما شكت إليه الرعية سوء بعض الولاة استشار الصحابة: عليا و عائشة و طلحة - رضي الله عنهم- طالبا أن يختاروا رجلا يوليه مصر، فأشاروا عليه بتولية محمد بن أبي بكر بولاية مصر، فولاه - رضي الله عنه [4]. و هذا ضرب من الانتخاب التشاوري المضيق الذي يجريه الحاكم امتثالا لآية((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)).

<u>البند الثاني: سيد قطب:</u> مع أن الشهيد سيد قطب معروف بموقفه الذي يرفض التعليق على النظم التي لم يصنعها الإسلام، و الانتخابات منها، فإن المطالع لتفسيره لا يجد أدنى رفض لاختيار الأمة مَن يحكمها بدلالة هذه الآية، بل نجده يؤكد تأكيدا ملحا على شمول هذا النص الرباني لتنظيمات سياسة الحكم في الإسلام. قال - رحمه الله- : " ... و بهذا النص الجازم:((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)).. يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم – حتى ومحمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو الذي يتولاه. وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكاً في أن الشورى مبدأ أساسي, لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه.. أما شكل الشورى, والوسيلة التي تتحقق بها, فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها. <u>وكل شكل</u> وكل وسيلة, تتم بها حقيقة الشورى – لا مظهرها – فهي من الإسلام" [5].

1- نفسه: 202/4 و 203.

2- نفسه: 203/4 و 204.

3- راجع ص: 70 و ما بعدها من هذه الأطروحة.

4- فقه السيرة النبوية، د. البوطي، مرجع سابق، ص: 367.

5- في ظلال القرآن: 501/1.

قلت: فهل إذا جرت انتخابات الغرض منها اختيار حاكم قرية قوي أمين، و المنتخِبون قد أخلصوا نياتهم في اختياره لمصالحهم الدينية و الدنيوية، و استخدموا الانتخاب - الهادئ المنزه عن السباب و سوء الآداب- هل يكونون بعيدين عن قول سيد: "... وكل شكل وكل وسيلة, تتم بها حقيقة الشورى - لا مظهرها - فهي من الإسلام" ؟ إن ادعاء ذلك مخالف للنظر العلمي المتجرد.

البند الثالث: محمد عمارة: و مثلما نص سيد على أن الشورى مبدأ في نظام الحكم ليس للحاكم أو المحكومين أن يحيدوا عنه، فقد رفع د. محمد عمارة المشاركة الشعبية في الحكم إلى مصاف الفرائض. قال - حفظه الله و رعاه - : "...أما في العلاقة بين الدولة " وبين جمهور " الأمة " فإن القرآن يجعل الشورى و المشاركة في صنع القرار " **فريضة إلهية** "، حتى ولو كانت "الدولة" يقودها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ))..فالعزم " أى تنفيذ القرار" هو ثمرة للشورى: أى المرحلة التالية لاشتراك الناس في إنضاج الرأي وصناعه القرار" [1]. قلت: و التصويت الانتخابي الرشيد مشاركة في صنع القرار الرشيد.

البند الثالث: سيد سابق: قد عرفنا أنه - رحمه الله- قد قرر أن هذه الآية، رفقة آية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) ، تركت مسألة اختيار الحاكم لتشاور المسلمين الذي يوصل إلى " اختيار من تثق به الأمة في تدبير شؤونها و حراسة دينها و سياسة دنياها" [2].

البند الرابع: عبد القادر عودة: قال في تفسير هذه الآية: "... ففرْض على الحاكم أن يستشير في كل ما يمس الجماعة، و فرض على الجماعة أن تبدي رأيها في كل أمورها، فليس للحاكم أن يستبد برأيه في الشؤون العامة، و ليس للجماعة أن تسكت في مصالح الجماعة..." [3]. قلتُ: وهل الانتخابات التي صارت تقود من يصلح و من لا يصلح إلى تسيير أموال الناس و تعليمهم، وسواها من الشؤون، إلا مما " يمس الجماعة " و " من الشؤون العامة" و " مصالح الجماعة " ؟

1- http://www.islamtoday.net/W_E_di/P_14.htm

2- عناصر القوة في الإسلام، مرجع سابق، ص: 195 و 196.

3- الإسلام و أوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص: 92.

الفرع الثالث: مناقشة الاستدلال بهذه الآية على مشروعية الانتخاب: لا مطعن في الاستناد إلى هذا النص القرآني لأجل البرهنة على جواز المسلك الانتخابي: فعموم كلمة **الأمر**[1] و انتفاء تخصيصها، يُبقي آية ((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) دالة على المشاورة في جميع شؤون المسلمين، وإشراك الحاكم الأمة في اختيار أعضاء مجلس تشريعي أو تنفيذي - يرقى به أمرهم الديني والدنيوي - أولى صيغ هذه المشاورة.

1- أمارة عمومه كونه محلى ب " أل " التي للجنس، و هي من صيغ العموم :**المحصول، مرجع سابق: 356/2.**

المطلب الخامس: دلالة آيات أخرى على مشروعية الانتخاب.

الفرع الأول: دلالة قول الله - تبارك وتعالى-: ((وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)) [1] **على مشروعية الانتخاب:** استدل العبقري مالك بن نبي - رحمه الله- بهذه الآية على الحق الديمقراطي العام الذي يمنحه الإسلام للأفراد[2]. قلتُ: و أهم الحقوق الديمقراطية حق الانتخاب. و هذه الآية قانون في تكريم الإنسان تكريما كاملا، و ليس من تكريمه السطو على حقه في اختيار من يتسلط عليه.

الفرع الثاني: دلالة آية: ((وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ...)) [3] **على مشروعية الانتخاب:**

الله - عز وجل- : ((وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَ يَأْمُرونَ بِالمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ)). كان الشيخ محمد عبده - رحمه الله- يستدل بهذه الآية على تأسيس مجالس النواب، التي تمثل الأمة على الطريقة الجمهورية(الانتخابية)، لأجل القيام بفريضة الدعوة على الخير و النهي عن المنكر و مقاومة الظالمين و تعليم الجاهلين[4]. و **الأمة الخاصة** هي الفئة التي تنتخبها الأمة لترأسها في دعوتها. و يرجو الشيخ أن يكون من فائدة هذه الانتخاب أن يحرم المقصر من المنتخَبين(**الأمة الخاصة**) من إعادة انتخابهم[5].

الفرع الثالث: دلالة آية: ((...إِذَا جَاءَكَ المُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ...)) [6] **على مشروعية الانتخاب:**

قال الله - عز وجل- :((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)). مال الأستاذ ظافر القاسمي[7] إلى أن هذه الآية أوجبت إقرار حق المرأة في الانتخاب، "...لأن البيعة لم تحمل بعد عهد النبوة إلا معنى الانتخاب..." [8].

1- الإسراء: 70.

2- تأملات، بإشراف: ندوة مالك بن نبي، تصوير سنة 1986، دار الفكر، دمشق، ص: 73.

3- آل عمران: 104.

4- تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار): 46/4.

5- المصدر السابق: 47/4.

6- الممتحنة: 12.

7- 1913-1984: عالم دمشقي، هو نجل عالم الشام جمال الدين القاسمي(1866-1914). درّس ظافر العلوم الإسلامية بالجامعة اللبنانية، و كان نقيب المحامين بسورية. له كتاب: الجهاد و الحقوق الدولية في الإسلام: **الأعلام: 237/3.**

8- نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي(الحياة الدستورية)، ظافر القاسمي، ط5، دار النفائس، بيروت، 1985، ص: 251.

الفرع الرابع: دلالة آية:((...كُونُوا قَوّامِين لِلّه شُهَداءَ بِالقِسْط...))[1] على مشروعية الانتخاب:

الله - عز وجل - : ((يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَ لَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَالِدَيْنِ وَ ٱلأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً)) تتضمن هذه الآية خطابا للأمة جمعاء، استند عليه د. محمد يوسف موسى ليثبت حق الأمة في اختيار الرئيس الأعلى للدولة، وفق عقد اجتماعي(سياسي) [2].

الفرع الخامس: دلالة آية: ((...وَلَوْلا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ...)) [3] على مشروعية الانتخاب:

قال الله - تبارك وتعالى - : ((قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ)). قال الشيخ عبد الرحمان السعدي في الفوائد المتحصلة من تفسير هذه الآية: "... و منها: أن الله يدفع عن المؤمنين بأسباب كثيرة، وقد يعلمون بعضها وقد لا يعلمون شيئًا منها، وربما دفع عنهم بسبب قبيلتهم، وأهل وطنهم الكفار، كما دفع الله عن شعيب رجم قومه، بسبب رهطه، وأن هذه الروابط، التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين، لا بأسَ بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك؛ لأنَّ الإصلاح مطلوب، حسب القدرة والإمكان.

فعلى هذا، لو سعى المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهورية، يتمكن فيها الأفراد والشعوب، من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان أولى، من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم، الدينية والدنيوية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عَمَلَةً وخَدَمًا لهم...". ثم قال: " ... وأنت ترى هنا أنَّ مدار هذه الفتوى، وهذا الاستنباط من الآية الكريمة على القاعدة الفقهية **(ارتكاب أخف الضررين)** فلأن يسعى المسلمون ليكون لهم شركة في الحكم مع الكفار يصونون بذلك أعراضهم وأموالهم ويحمون دينهم، خيرًا ولا شكَّ مما أن يعيشوا تحت وطأة الكفار بلا حقوقٍ تصون شيئًا من دينهم وأموالهم...". و أضاف مؤكدا: "... و هذا النظر و الفهم هو ما ارتضاه

وأفتى به شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله-. و لا شكَّ أنَّ هذا هو الفهم و الفقه الذي لا يجوز خلافه فالمسلم إذا خير بين مفسدتين عليه أن يختار أدناهما.. إلى أن يأذن الله سبحانه وتعالى برفع المفسدة كلها و يكون للمسلمين حكمهم الخالص الذي لا يُشاركهم فيه غيرهم،

1- المائدة: 8.

2- نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، ط2، دار المعرفة، القاهرة 1964، ص: 78.

3- هود: 91.

ولا يخالطهم فيه سواه" [1].

الفرع السادس: دلالة آية: ((...وَ تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَ ٱلتَّقْوَىٰ وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ...)) [2] على مشروعية الانتخاب:

قال الله - عز وجل- : ((يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَائِرَ ٱللَّهِ وَلاَ ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلاَ ٱلْهَدْيَ وَلاَ ٱلْقَلاَئِدَ وَلاَ آمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَ تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ)). لا شك أن المشاركة في الانتخاب – نصرة لمن يرجى منه نصرة الدين و حفظ الحقوق– من التعاون الذين دعتنا إليه هذه الآية. و قد استدل بها الأستاذ محمد يوسف موسى على كون الأمة مصدر السلطات و صاحبة الحق في اختيار(انتخاب) الحاكم[3].

الفرع السابع: دلالة آية: ((...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ)) [4] على مشروعية الانتخاب:

قال الله - عز وجل- : ((وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَىٰ هَـٰؤُلآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ)). إن هذه الآية تؤكد أن القرآن الحكيم لم يترك شيئا إلا بينه، بدلالة أو أخرى. قلتُ: و أمر أيلولة السلطة مهم للغاية، فأقدر أن بيانه تم عن طريق آيتي الشورى و أولي الأمر، خاصة، و باقي الآيات المسوقة عامة، والله أعلم. نقل الآلوسي عن السيوطي(911) كلاما نسبه إلى بعض أهل العلم خلاصته "... جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علماً حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خلا ما استأثر به سبحانه. ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة وأعلامهم مثل الخلفاء الأربعة ومثل ابن عباس وابن مسعود حتى قال الأول: لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب

الله تعالى..." [5]. إن هذه الآية تؤكد أن القرآن الحكيم لم يترك شيئا إلا بينه، بدلالة أو أخرى. قلتُ: و إذا كان الصحابي واثقا من العثور على ما يهديه إلى عقاله داخل كتاب الله، فإن أمر

1- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص: 410.

2- المائدة: 2.

3- نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، مرجع سابق، ص: 78.

4- النحل: 89.

5- روح المعاني، الآلوسي (محمود البغدادي، 1814م)، ط1، المطبعة الأميرية الكبرى، القاهرة، 1301 هـ : 428/4 و 429.

أيلولة السلطة أولى أن يضم الكتب العزيز ما يحكمه، و الذي أقدره أن بيانه تم عن طريق آيتي الشورى و أولي الأمر، خاصة، و باقي الآيات المسوقة عامة، والله أعلم.

و خلاصة هذا المبحث الأول ضمن هذه البنود:

1- ليس سهلا أن تجد مسلما يرفض الأسلوب الانتخابي و هو يسمع الآية ((**وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**)): قد يجادل في بعض مساوئه، قد يقيده في طائفة من أهل الحل و العقد...الخ لكن ليس له أن يرفض النهج الانتخابي لأنه أمر من أمور المسلمين. و لذلك لم يقل مفسر واحد إن الانتخاب مستبعد بهذه الآية: فهم – القدماء و المعاصرون– بين ناص على كونه مقصودا بهذه الآية الكريمة، و بين قائل تفسيرا عاما و ساكت عن التفاصيل. و هذا السكوت و ذاك العموم لا يبعد الانتخاب بل يجعله – في زماننا – أول الحاضرين.

2- إن كون مصطلح " الانتخاب " كلمة نازلة ليس مبررا علميا لرفضه: لأن معناه و حَدَّه كانا قائمين زمن النبوة و الراشدين، مثله في ذلك مثل مصطلحات " الدولة "، " القياس "، " العقد " وغيرها. و إذا نحن لم نجد في القرآن ما يدل على الانتخاب – المتخلق بآداب الإسلام – فلن ننجح في العثور على ما يدل على حظره[1].

3- لا سبيل للاحتجاج بانعدام تفاسير الصحابة لأكثر هذه الآيات[2] لسببين:

الأول: ندرة المأثور عنهم في التفسير عامة، حتى حصرهم بعض العلماء في عشرة.

السبب الثاني: أُقدر أن الصحابة الكرام قد بينوا الواجب في هذه النصوص بيانا عمليا من خلال مسارعتهم إلى مبايعة أبي بكر بالانتخاب الاستشاري[3]، و أكد عمر هذا عندما رفض تولية عبد الله بن مسعود من غير رأي المسلمين، و غير ذلك مما فصلته في مطلب " الانتخاب في عصر الراشدين".

4- إن التفاوت الملاحظ بين تفسير العلماء القدماء و المعاصرين مفهوم: فأما الصحابة فقد فسروا آيتي الشورى تفسيرا عمليا، من خلال المسارعة إلى المشاركة في نصب أبي بكر، و المداولة في العهد إلى عمر و غيرها بعد ذلك. و أرى أن الحق في اختيار الحاكم بالشورى(الانتخاب) لم يكن فيها أدنى خلاف، إلى درجة أن آثار الصحابة لم تحفظ لنا تفاصيل في هذه المسألة. و قد ظهر أثر

1- مبدأ الشورى في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1972، ص : 38.

2- خاصة آية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)).

3- هكذا سماه أ/ صالح فركوس في كتابه: **تاريخ النظم القانونية و الإسلامية، دار العلوم، عنابة، الجزائر، 2001، ص: 55.**

هذا المذهب من الصحابة في أقوال الفرق الكلامية و المذاهب الفقهية التي نص اغلبها على أن سبيل نصب الحاكم إنما هو اختيار الأمة، كما سيتبين في مبحث لاحق. أما المعاصرون من العلماء فمن البديهي أن تكون آراؤهم صريحة، خاصة في دلالة آية ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) على الشأن الانتخابي، بفعل مخالطتهم له و معاينتهم لمحاسنه و مساوئه في البلاد الغربية. و تغير الفتوى بتغير الزمان و المكان أمر لا تنكره الشريعة[1]، و التفسير عنصر هام في عملية الفتوى.

5- عموم ألفاظ الآيات المحتج بها و انتفاء تخصيصها، نحو كلمة " الأمر "، و جودة الاستدلال من قول الله - عز و جل- : ((... لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ...)) و قوله - تعالى- : ((وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ))، كلها أسانيد موافقة للمنهج العلمي.

1- أعلام الموقعين، مصدر سابق: 10/3 و 38.

المبحث الثاني: مشروعية الانتخاب بالسنة النبوية.

تمهيد: نبهتُ في مطلب سبق[1] إلى أن عهد النبوة الشريفة كان فترة للتربية على الفضائل السياسية كالعدل و الحرية و الشورى؛ تربية تعقد بين هذه القيم و بين التوحيد رباطا غير قابل للزوال، كقول الله -جل ثناؤه- : ((وَ الذِّينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)). و بأسلوب التدرج الثابت و الحكيم كان النبي- صلى الله عليه و سلم- يغرس – في نفوس أصحابه– روحا حرة مسؤولة غير هيابة ظلمَ حاكم أو تسلطه[2]، في وقت شاع فيه الخضوع المطلق للملكية الوراثية المطلقة، و المعبودة أحيانا[3].

و لكن الرسول - صلى الله عليه و سلم- لم يشرع تفاصيل أجهزة الشورى بعد أن فصل الأمر في كونها مبدأ يحكم المجتمع المسلم، كما لم يفصل تنظيمات مرفق العدل بعدما فرضه. لم تكن النصوص – التي تنظم الاختيار السياسي(الانتخاب) كثيرة بسبب منهج التدرج في التربية **أولا**، ولأن الحاجة لم تكن قائمة لتفصل هذه الشؤون بعد إقرار مبادئها العامة: فالحاكم(النبي) اختاره الأنصار ليلة العقبة، و المهاجرون قبل ذلك[4]؛ و رقعة الإسلام بقيت محدودة أغلب فترة حياة النبي، فكان هو يعين في المناطق القليلة التي امتد إليها سلطان الإسلام تعيينات قيادية أقدِّر أنها مؤقتة، مراعاة لظرف التكوين، و الله أعلم. إن الاستدلال على مشروعية السلوك الانتخابي – وفق منهج الدين الشريف – يكون من خلال السنة **القولية**، **الفعلية** و **التقريرية**.

1- " وقائع انتخابية في عهد الرسول - صلى الله عليه و سلم- "، ص: 60 ضمن هذه الرسالة.

2- نحو قوله -صلى الله عليه و سلم- : ((إِذَا رَأَيْتَ أُمَّتِي تَهابُ أَنْ تَقُولَ لِلظَّالِمِ يَا ظَالِمُ فَقَدْ تُوُدِّعَ مِنْهَا)) : خرجه الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو، و قال الحاكم: حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه : **المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري(405)، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ: 96/4.** و وافقه الذهبي : **مطبوع بحاشية المستدرك، الصفحة نفسها.**

قلتُ: نقد الحاكم فرع عن انتخابه، نعم، قد ينكر على ملك أو متغلب أو حاكم باسم الإله، لكن الملك قد يتمسك بتجبره و ينكر الإنكار عليه لأنه ورث السلطة كما يرث الدار، و يرفض الآخران النقد بأساليب يتقنونها، غير أن الحاكم المنتخب لا حجة له لأنه مختار، و الأصل أن تقام الوسائل الكفيلة بعزله إن طغى.

3- راجع ص: 60 و ما بعدها في هذه الأطروحة.

4- كون النبي -صلى الله عليه و سلم- اختاره الأنصار و المهاجرون قائدا و حاكما مسألة خلافية، بسطها في ص: 61 و 62.

المطلب الأول: دلالة السنة القولية على مشروعية الانتخاب .

تمهيد: جسدت التنشئة المتدرجة بعض القرارات النبوية القولية تأمر المؤمنين باللجوء إلى الاختيار السياسي(الانتخاب)، صراحة أو ضمنا، و قد ظهر ذلك عند اختيار **النقباء** و **العرفاء**، وفي أحاديث **المبايعة** و **التأمير**، و **اختيار القائد** إذا توفي المعين أو حاد عن الحق، و في نصوص **الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، النصيحة، الأمانة**، و أحاديث أخرى في أبواب **متفرقة.** هذا إضافة إلى تأويل للأحاديث التي ظاهرها النص على شخص أو فئة من المسلمين.

الفرع الأول: دلالة حديث:((أَخْرِجُوا إِلَيَّ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِم)) [1] على مشروعية الانتخاب:

استلم النبي -صلى الله عليه و سلم-بيعة الأنصار الكاملة: تتعهد له بالنصرة والطاعة. و الحال هكذا لقد كان بإمكانه -صلى الله عليه و سلم- أن يعين عليهم قادة – و ليس جاهلا بمقاماتهم– دون الرجوع إلى رأيهم السياسي، كما فعل عندما أرسل إليهم مصعب بن عمير -رضي الله عنه-يعلمهم الدين و يقيم بينهم الشعائر[2]؛ و لكنه -صلى الله عليه و سلم- يدرب الأمة على الشورى و المسؤولية[3] في ما لا نص أو اختصاص فيه، و يترك لها حقها في اختيار(انتخاب) من يمثل رأيها. لقد كان هذا الموقف التربوي السياسي في أولى اللقاءات بين النبي و المسلمين الجدد، و إن لهذا دلالته في الإشارة إلى أهمية موضوع الاختيار السياسي (الانتخاب الصالح) في المجتمع المسلم.

الفرع الثاني: دلالة حديث((...فَمُرُوا عُرَفَاءَكُمْ فَلْيَرْفَعُوا إِلَيْنَا)) [4] على مشروعية الانتخاب:

طلب النبي -صلى الله عليه و سلم- رأي المسلمين في رد سبي هوازن، فارتفعت أصوات الحاضرين حتى لم يُعلم الموافق من غيره، فقال النبي: ((إِنَّا لَا نَدْرِي لَعَلَّ فِيكُمْ مَنْ لَمْ يَرْضَ ؟ فَمُرُوا عُرَفَاءَكُمْ فَلْيَرْفَعُوا إِلَيْنَا)). إن العرفاء ليسوا إلا رجالا اختارهم قومهم لينوبوا عنهم في الشورى المضيقة مع

1- بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد و منبع الفوائد ، مرجع سابق: 54/6. و حكم الشيخ الألباني بصحته: فقه السيرة، الشيخ محمد الغزالي، حقق أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مرجع سابق، ص: 50 (هامش1).

2- البداية و النهاية: 149/3.

3- عبارة الشهيد سيد قطب في تفسير آيات الشورى: **في ظلال القرآن: 502/1.**

4- صحيح البخاري، مصدر سابق، حديث رقم: 2402: 897/2. "العريف: القيم بأمر القبيلة، يلي أمورهم": **المجموع المغيث في غريبي القرآن و الحديث، أبو موسى محمد الأصفهاني، مصدر سابق: 428/2.**

الرسول - صلى الله عليه و سلم- و كان في وسع النبي أن يرفض ها النائب المختار(المنتخب) لولا أن الاختيار في هذه الحالة هو الموافق لمنهج الإسلام. إن قيمة هذه الاستشارة السياسية عالية، فقد وردت في ظرف حربي، و لم تكن مطلبا من الناس، و مع كل هذا يستطلع الرسول رأي الناس، فلما يتعسر ذلك بالصوت الجماعي ينظم لهم النبي - صلى الله عليه و سلم- طريقة التعبير عنه: العرفاء المختارون. فهل تقوم المجالس المنتخَبة المعاصرة – إذا صَدُقت – إلا بهذا النهج؟

<u>الفرع الثالث: دلالة أحاديث البيعة على مشروعية الانتخاب:</u> إن أهم أحاديث البيعة – بمعناها السياسي[1]– اثنان: **الأول** يتضمن قول النبي الكريم- صلى الله عليه و سلم- : ((... وَ مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَ ثَمْرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ..)). أما **الحديث الثاني** ففيه: ((... وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَةً)). و سأدرس الحديثين – بعد التوثق من سندهما– من حيث **السياق** الذي وردا ضمنه، ثم **وجه دلالتهما** على مشروعية الانتخابات، بآدابها.

<u>البند الأول: درجة الحديثين و السياق الذي وردا فيه:</u>

<u>الحديث الأول:</u> عن عبد الله بن عمرو بن العاص[2]- رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: ((إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلاَّ كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ وَ إِنَّ أُمَّتَكُمْ هَذِهِ جَعَلَ عَافِيَتَهَا فِي أَوَّلِهَا وَ سَيُصِيبُ آخِرَهَا بَلاَءٌ وَ أُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا وَ تَجِيءُ فِتْنَةٌ فَيُرَقِّقُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَ تَجِيءُ الفِتْنَةُ فَيَقُولُ المُؤْمِنُ هَذِهِ مُهْلِكَتِي، ثُمَّ تَنْكَشِفُ، وَتَجِيءُ الفِتْنَةُ فَيَقُولُ المُؤْمِنُ هَذِهِ هَذِهِ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَحْزَحَ عَنِ النَّارِ وَ يُدْخَلَ الجَنَّةَ فَلْتَأْتِهِ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، وَ لْيَأْتِ إِلَى النَّاسِ الذِي يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْهِ، <u>وَ مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَ ثَمْرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ</u>، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخِرِ)). هذا الحديث صحيح، خرجه الإمام مسلم - رحمه الله- باب "وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول"، من كتاب الإمارة [3].

والواضح أن الحديث قد ورد ناصحا بما يضبط مؤسسة الحكم و القيادة في

1- البيعة التي أُديت للنبي- صلى الله عليه و سلم- في العقبة الأولى، و بيعة الرضوان يوم الحديبية، و غيرها، يصنفها كثير من المعاصرين **بيعة على العقيدة و الإيمان** أكثر من كونها عقدا سياسيا أو انتخابا للحاكم؛ ثم لبست هذه المعاني جميعا بدء من بيعة أبي بكر - رضي الله عنه - : - **نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص: 257 – 259**؛ - **الموسوعة الفقهية لدولة الكويت، مرجع سابق: 277/10 (ط4، 1993).**

2- أبو محمد، أسلم قبل أبيه عمرو. كان عبد الله مبالغا في العبادة حتى نُهي عن ذلك. ت 65 و دفن في داره: **الإصابة: 110/4.**

3- حديث رقم: 1844، ص: 1472، ج3.

الأمة، وقاية لها من شر الفتن.

الحديث الثاني: روى عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما- قال: " سمعت رسول الله - صلى الله عليه و سلم- يقول: ((مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ حُجَّةَ لَهُ، و مَنْ مَاتَ و لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)). و الحديث خرجه مسلم في باب " ملازمة جماعة المسلمين ثم ظهور الفتن و في كل حال و تحريم الخروج على الطاعة و مفارقة الجماعة" [1]. و ليس المقصود من هذا الحديث أن من لم يبايع يموت كافرا، بل هو عاص[2]. و لا يدل السياق العام للحديث على غير النهي عن منازعة الحاكم المستحق الطاعة، كما في أول الحديث، ثم إنه يجعل من شأن المسلم المشاركة السياسية المسؤولة.

البند الثاني: وجه دلالة الحديثين على مشروعية الانتخاب:

الحديث الأول: ((... وَ مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَ ثَمْرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ..)) إن ورود كلمات " **أعطاه**"، " **صفقة قلبه**" و " **ثمرة يده**" ليتضمن أن هذا الإمام قد تم اختياره – لمنصبه السلطوي – بحرية كاملة. و يؤكد هذا الاختيار السياسي الحر ثلاث جمل لا شبهة في دلالتها على الرضا التام: **أعطاه** تزكيته بقرار حر، و تمت الصفقة (البيعة) بإرادة كاملة مصدرها **القلب**، وجسد ذلك **اليد** التي امتدت – باختيارها- لإعلان المرشح إماما. و ليست العملية الانتخابية – إذا صلُحت – إلا أفضل أداة متاحة – اليوم – لتحقيق هذه المعاني التي يرشد الحديث إليها إرشادا لا ينبغي لأولي الألباب إهماله أو الغفلة عنه.

الحديث الثاني: ((... وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)). قال الإمام النووي - رحمه الله - في شرح هذا الحديث: "...أي مات على صفة موتهم، من حيث أنهم فوضى لا إمام لهم" [3]. و مهما تأول العلماء المقصود بالميتة الجاهلية فإن هذا لا يسقط الوعيد الشديد الذي خوطب به مَن يهمل أمر المشاركة في بيعة الحاكم ثم طاعته، و لا يكون ذلك إلا بعد نصبه بطريق الاختيار.

ويتأكد هذا الاستدلال عندما نطلع على أول الحديث الذي ينهى عن خلع يد الطاعة لحاكم، يكـون مختارا في تقديري: ذلك أن النبي - صلى الله عليه و سلم- لم يعلمنا أن يتأمر علينا من

1- حديث رقم: 1851، ص: 1478، ج3.

2- شرح النووي على مسلم، مطبوع بهامش **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني (أبو العباس أحمـد، 923)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1323 هـ : 46/8.**

3- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

نكره فنطيعه أو نعصيه، فقد طعن في إمام الصلاة الذي يكرهه مـن وراءه[1]، و سـمى الحكـم الوراثي عضوضا[2] على غير منهاج النبوة، فلم يبق إلا أن يكون المقصود الحاكم المختـار كمـا اختير الخلفاء الراشدون[3]، و لا وسيلة له اليوم إلا انتخابا على منهاج الإسلام.

إن **نتائج** الاستدلال بهذين الحديثين هي:

1- نص الحديثين وارد في شأن الحاكم المنصب.

2- يتضمن الحديثان ما يفيد كون الحاكم مختارا(منتخَبا انتخابا صـحيحا)، و يتأيـد هـذا بـأدب الشورى الذي دعينا إليه في القرآن: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)).

<u>الفرع الرابع: دلالة حديث ((...فَأَمِّرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدَكُم...)) على مشروعية الانتخاب:</u>

<u>البند الأول : أحاديث الباب: سندها و إرشادها:</u> أثبت العلماء في هذا المعنى أحاديث عديـدة منهـا هذه الثلاثة: **<u>الأول:</u>** عن مرثد بن عامر الغنوي[4] قال: " سمعت رسـول الله - صلى الله عليه وسلم- يقول: ((إِذَا كُنْتُمْ ثَلاثَةً فَأَمِّرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدَكُمْ ثُمَّ تَوَكَّلُوا عَلَى الله وَتَوَجَّهُوا)) [5]. **الحديث الثاني** عن عبد الله بن عمر أن النبي - صلى الله عليه و سلم- قال: ((إِذَا كَانُوا ثَلاثَـةً فَـلا يَتَنَـاجَ اثْنَـانِ دُونَ الثَّالِثِ، وَ إِذَا كَانُوا ثَلاثَةً فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَـدَهُمْ)) [6]. **و الحديث الثالث:** عـن عبـد الله بن عمـرو أن الرسول - صلى الله عليه و سلم- قال: ((لا يَحِلُّ لِثَلاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْض فَلاةٍ إلا أَمَّـرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ)) [7].

1- عن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنه- أن للنبي - صلى الله عليه و سلم- : ((ثَلاثَةٌ لا تُقْبَلُ لَهُمْ صَلاةٌ الرَّجُلُ يَؤُمُّ القَوْمَ وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ وَ الرَّجُلُ يَأْتِي الصَّلاةَ دِبَارًا [أي بعدما يفوته الوقت] وَ مَنْ اعْتَبَدَ مُحَرَّرًا)) : **صحيح سنن ابن ماجة، حديث رقم: 971.**

2- الحديث الذي يتضمن هذا النعت موجود بأول هذا الباب، ص: 116.

3- راجع ص: 65 ضمن هذه الأطروحة. و يؤيد الاحتجاج بأحاديث البيعة أن عليا - رضي الله عنه - قد قال: " ... فإن بيعتي لا تكون إلا عن رضى من المسلمين...": **تاريخ الطبري: 152/5.** قلتُ: و لم تكن بيعته سوى انتخابا معبرا بوسائل عصره.

4- لم يذكر ابن حجر عندما ترجم له في **الإصابة: 78/6** معلومات عنه غير روايته هذا الحديث.

5- الإصابة في تمييز الصحابة: **78/6.** و مع أن الإصابة ليست من كتب الرواية أو التخريج فقد قبلت الحديث لسببين: **الأول:** لمكانة مؤلفها في علم الحديث. **السبب الثاني:** ورود أحاديث و آثار صحابية أخرى تشهد له، **كما سيأتي في المتن.**

6- بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد، حديث رقم: 9274؛ و قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح: **المصدر السابق:449/5.**

7- مسند الإمام أحمد (ضمن سلسلة: **الموسوعة الحديثية**)، تحقيق لفيف من الأسلتذة بغشراف شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999: 227/11. و قد حكمت لجنة التحقيق بأن هذا الحديث **صحيح لغيره: المرجع السابق: الصفحة نفسها.**

و لم يقيد الحديث الأول – خاصة – التأمير الانتخابي بحالةٍ أو ظرف، و إن كان المنقول عن بعض الصحابة ينبئ أنه في السفر، كالمروي عن عمر و ابنه - رضي الله عنهما- بلفظ متقارب: " إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا عليكم أحدكم، **ذلك أمير أمّره رسول الله عليكم**" [1].

البند الثاني: وجه دلالة الأحاديث على مشروعية الانتخاب:

أولا: وجه دلالة الأحاديث على مشروعية الانتخاب (اختيار القيادة) أن الرسول لم يقل: فلْيأتمرْ عليكم أحدكم. و هو - صلى الله عليه و سلم- ((ما يَنْطِقُ عَنِ الهَوى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى)) [2]، وقد أوتي جوامع الكلم[3]، فلا مفر من فهْم إرشاده – هنا – تربية سياسية على اختيار الناس من يقودهم (و ما دام الحديث موجها للصحابة فلا مخافة من ارتقاء من لا يصلح للقيادة بهذا الاختيار أو الانتخاب). و سواء أكان التأمير في السفر أم في غيره، فإنه يدل دلالة صريحة على الاختيار الممنوح للناس في الظروف العادية. و قد أثبت الإمام الشوكاني الاستدلال بهذه الأحاديث على وجوب نصب الحكام و الولاة و قال: "...و إذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض، أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى و الأمصار، و يحتاجون لدفع التظالم و فصل التخاصم **أولى** و **أحرى**..." [4]. قلتُ: و لا نغفل عن أن الرسول - صلى الله عليه و سلم- كان يعين في الظروف الخاصة الأمير، كما في قادة السرايا[5].

ثانيا: كلام عمر يجعل للأمير المختار حكم الأمر النبوي المفروض، مبالغة في احترام الاختيار وطاعة المختار ما استقام.

ثالثا: بل إن بعض العلماء قد استدل بهذه الأحاديث على وجوب نصب الحاكم نظرا لصيغة الأمر المستقرة في((...فَأَمِّرُوا...)) و ((...فَلْيُؤَمِّرُوا...))، و يمتنع صرف الأمر إلى غير الوجوب لقرينة لفظ ((لا يَحِلُّ...)) [6].

1- بغية الرائد، مرجع سابق: 449/5.

2- النجم: 3 و 4.

3- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه سمع الرسول- صلى الله عليه و سلم- يقول: ((بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الكَلِمِ وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي)) ؛ **صحيح البخاري، حديث رقم: 6611.**

4- نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1973: 157/9.

5- الرحيق المختوم، ص: 332 و غيرها.

6- قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، مرجع سابق، ص: 241 و 242.

الفرع الخامس: دلالة حديث: ((...فَلْيَسْتَخِيرُوا اللهَ عِنْدَ ذَلِكَ ثُمَّ لِيَسْتَعْمِلُوا عَلَيهِمْ أَفْضَلَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ...)) على مشروعية الانتخاب: هذه العبارة الشريفة جزء من حديث طويل مشهور باسم عهْد النبي - صلى الله عليه و سلم- إلى العلاء بن الحضرمي[1] - رضي الله عنه- لما ولاه البحرين. و قد جاء في هذا العهد قوله - صلى الله عليه و سلم- : ((بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ - صلى الله عليه و سلم- النَّبِيِ الأُمِّيِ القُرَشِيِّ الهَاشِمِيِّ رَسُولِ اللهِ وَ نَبِيِّهِ إِلَى كَافَّةِ خَلْقِهِ لِلْعَلَاءِ بنِ الحَضْرَمِيِّ وَمَنْ تَبِعَهُ مِنَ المُسْلِمِينَ عَهْدًا عَهِدَهُ إِلَيْهِمْ، اتَّقُوا اللهَ أَيُّهَا المُسْلِمُونَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنِّي قَدْ بَعَثْتُ عَلَيْكُمْ العَلَاءَ بنَ الحَضْرَمِي وَ أَمَرْتُهُ أَنْ يَتَّقِي اللهَ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنْ يُلِينَ فِيكُمْ الجَنَاحَ وَ يُحْسِنَ بِيْنَكُمْ...)) ثم أمر النبي بطاعة العلاء ما أقسط، و إذا العدل تخلف فلا مناص من اختيار قائد غير العلاء: قال النبي - صلى الله عليه و سلم- : ((...فَلْيَسْتَخِيرُوا اللهَ عِنْدَ ذَلِكَ ثُمَّ لِيَسْتَعْمِلُوا عَلَيهِمْ أَفْضَلَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ...)) [2]. فالأمر لجماعة المسلمين تختار عاملها(حاكمها) برأيها، وفق ميزان الشريعة، وبعد الاستخارة.

الفرع السادس: دلالة حديث: ((...فَإِنْ قُتِلَ عَبْدُ اللهِ بنُ رَوَاحَةَ فَلْيَرْتَضِ المُسْلِمُونَ رَجُلا بَيْنَهُمْ...)) على مشروعية الانتخاب: حدث ذلك في معركة مؤتة(الأردن،8 هـ): فقد قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم- : ((أَمِيرُ النَّاسِ زَيدُ بنُ حَارِثَةَ، فَإِنْ قُتِلَ فَجَعْفَرُ بنُ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنْ قُتِلَ فَعَبْدُ اللهِ بنُ رَوَاحَةَ، فَإِنْ قُتِلَ فَلْيَرْتَضِ المُسْلِمُونَ رَجُلا بَيْنَهُمْ...)) [3]. فهنا – أيضا – تُحكَّم إرادة الجماعة السياسية بعد الوحي: و قد تحققت هذه الإرادة باختيار خالد ابن الوليد- رضي الله عنه- فنجح في الانسحاب بالجيش المسلم والخلاص به من أيدي جيش الروم العرمرم[4].

الفرع السابع: دلالة حديث: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ...)) على مشروعية الانتخابات: روى أبو سعيد الخذري - رضي الله عنه- عن الرسول - صلى الله عليه و سلم- قوله: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ))[5].

1- كان حليفا لبني أمية و أصله من حضرموت و. أسلم قديما؛ ولاه النبي البحرين، و كذلك أبو بكر و عمر. ذكرت له كرامات. ت 14 : **الإصابة: 176/4.**

2- المعجم الكبير، الطبراني(سليمان بن أيوب)، ط2، مكتبة العلوم و الحكم، الموصل، 1989، حديث رقم: 165.

3- البداية و النهاية: 24/4؛ الأحكام السلطانية، ص: 26.

4- البداية و النهاية: 248/4.

5- صحيح مسلم، حديث رقم: 149.

و تغيير المنكر باللسان يكون بالقول و الوعظ، و النصيحة و الوعيد. و التصويت الانتخابي فرصة لتغيير المنكر القائم باللسان أو الكتابة، أو ما يؤدي غرضهما، فيُسقط الطالح و يرفع الصالح. ذلك أن الغلظة و العنف(التغيير باليد) لا حاجة إليهما، والسكوت(التغيير بالقلب) غير مقبول، لأنه لا مبرر له مع ضمانات سرية الانتخاب.

و لو صح حديث الإمام الطبراني(360) – في عاقبة ترك النهي عن المنكر- لكان مؤيدا قويا لدور الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في نصب السلطة الصالحة: فقد أخرج الطبراني من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه- أن النبي - صلى الله عليه و سلم- قال: ((لَتَأْمُرُنَّ بِالمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ المُنْكَرِ أَوْ لَيُسَلِّطَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ ثُمَّ يَدْعُو خِيَارُكُمْ فَلا يُسْتَجَابُ لَهُمْ)) [1]. فدلالة الحديث السياسية غير ممتنعة، و إسقاط الأمة حقها في اختيار من يحكمها، بلسان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، يسمح بتسلط الأشرار و استبدادهم المهلك.

الفرع الثامن: دلالة حديث: ((الدِّينُ النَّصِيحَةُ...)) على مشروعية الانتخابات: روى أبو رقية تميم ابن أوس الداري- رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم- قال: ((الدِّينُ النَّصِيحَةُ)) قلنا: لمن ؟ قال: ((للهِ وَ لِكِتَابِهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لأَئِمَّةِ المُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)) [2]. فهذا الحديث دعوة عظيمة صريحة لإصلاح أوضاع المجتمع المسلم كلها(الحكام و المحكومين، العقيدة و الناس): أفلا يكون تقويم وضع السلطة – بانتخاب واع – جزء من أوضاع المسلمين؟ قال الإمام النووي:" ومعنى الحديث عماد الدين و قوامه النصيحة، كقوله الحج عرفة أي عماده ومعظمه عرفة..." ثم قال: " ... و أما نصيحة عامة المسلمين، وهم من عدا ولاة الأمور، فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم" [3]. إن المشاركة في انتخاب الصالحين هو نصيحة كبرى تُسدى إلى المسلمين، لأنه لا يرشدهم إلى مصالحهم الدينية و الأخروية و حسب بل يدعم من يصونها و يسعى إلى ترقيتها. وحتى النصح للحاكم يستدعي المشاركة في الانتخابات الصادقة: فلو احتاج الحاكم إلى وال على إقليم و دعا الناس إلى بذل النصح له في الاختيار بين مرشحين، أفلا يكون هذا موضعا للنصيحة

1- قال ابن حجر الهيثمي: " رواه الطبراني في الأوسط والبزار وفيه حبان بن علي و هو متروك وقد وثقه ابن معين في رواية وضعفه في غيرها ": **بغية الرائد: 526/7.**

2- صحيح مسلم، حديث رقم: 95(74/1).

3- شرح النووي على صحيح مسلم، مصدر سابق: 157/1 و 158.

للأئمة المؤمنين؟ بلى، لا يتأخر عنها من وعى الحديث و اطلع على شروحه: قال الإمام النووي: "... وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه و أمرهم به، والمراد بأئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمور المسلمين من أصحاب الولايات..." [1].

الفرع التاسع: دلالة حديث: ((إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ)) على مشروعية الانتخابات: روى البخاري - رحمه الله - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال: ((إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ)) قيل: " يا رسول الله و ما إضاعتها؟ قال: ((إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ)) [2]. ساق الإمام ابن تيمية هذا الحديث لبيان أن الولاية(السلطة السياسية) أمانة يجب أداؤها[3]. قلت: إن عبارة ((وُسِّدَ الأَمْرُ)) تُشعر أن هذا الوالي لم يصل إلى الحكم بتغلب، بل باختيار المسلمين (أو رضاهم بعد ولاية عهد). و لكن الانتخابات سبيل لتوسيد ولاية الأمر، يُسأل عنها، و تصير – إن أُسيء استغلالها – أمارة على قدوم ساعة الحساب.

الفرع العاشر: دلالة حديثي: ((رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ ...)) و ((خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَ يُحِبُّونَكُم...)) على مشروعية الانتخابات: حسن الشيخ الألباني - رحمه الله - ما رواه الإمام ابن ماجة(273) عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ثَلاثَةٌ لا تَرْتَفِعُ صَلاتُهُمْ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ شِبْرًا رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ وَ امْرَأَةٌ بَاتَتْ وَ زَوْجُهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ وَ أَخَوَانِ مُتَصَارِمَان الرَّجُلُ يَؤُمُّ القَوْمَ وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ)) [4]. قال الشيخ الألباني: " ضعيف بهذا اللفظ وحسن بلفظ (العبد الآبق) مكان (أخوان متصارمان) [5].

و روى الإمام مسلم عن عوف بن مالك - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((خِيَارُ

1-المصدر السابق: 357/1 و 358.
2- صحيح البخاري، حديث رقم: 59 (33/1).
3-السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص: 26.
4- صحيح سنن ابن ماجة، مرجع سابق: 311/1.
5- المرجع سابق: 160/1

أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَ يُحِبُّونَكُمْ، وَ تُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَ يُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَ شِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُم وَ يُبْغِضُونَكُمْ، وَ تَلْعَنُونَهُمْ و يَلْعَنُونَكُم)) [1]. نص الشيخ يوسف القرضاوي - حفظه الله و رعاه - على أن جوهر الديمقراطية أن يختار الناس من يحكمهم، وألا يُفرض عليهم حاكم يكرهونه. ثم قال: " الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس الصلاة من يكرهونه، و لا يرضون عنه، و في الحديث: ((ثَلَاثَةٌ لا تَرْتَفِعُ صَلَاتُهُمْ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ شِبْرًا...)) قال الشيخ القرضاوي: " و ذكر أولهم : ((رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ ...))، ثم قال [2]: "... وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمر السياسة؟ و في الحديث الصحيح: ((خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَ يُحِبُّونَكُمْ، وَ تُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ – أي تدعون لهم – وَ يُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَ شِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُم وَ يُبْغِضُونَكُمْ، وَ تَلْعَنُونَهُمْ و يَلْعَنُونَكُم)). و هذا الحديث الثاني دليل آخر على مشروعية الأسلوب الانتخابي: فالأصل أن الناس يحبون من اختاروا بإرادتهم لا من فرض نفسه بالغلبة أو ورث الحكم، إلا إن عدل فَرَضُوا عنه، فيتحقق – عندئذ – الاختيار السياسي، بعضه أو كله، و يعقبه الحب و الدعاء.

<u>**الفرع الحادي عشر: دلالة حديث:** ((...فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ...))</u> [3] <u>**على مشروعية الانتخاب:**</u> قد يبدو ظاهر هذا الحديث، و ما في بابه، معارضا لأيلولة السلطة بالاختيار، بسبب الدعوة إلى طاعة خلفاء موصوفين طاعة دقيقة و متابعتهم، فلعل بعض الناس توهم أن الحديث يلغي الاختيار السياسي لأن الحديث عيَّن الخلفاء ثم أمر بطاعتهم. وهذا ليس صحيحا لأن النبي - صلى الله عليه وسلم- مات و لم يستخلف، حتى نقل الإمام ابن العربي الإجماع على ذلك[4]. قلتُ: وأكثر من ذلك فقد وجدت هذا الحديث دليلا جديدا على تزكية

1- صحيح مسلم، حديث رقم: 1855(ص:1481، ج3)
2- من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، ط3، دار الشروق، القاهرة – بيروت، 2001، ص: 132.

3- صحيح ابن ماجة: 12/1. و تمامه عن العرباض بن سارية(ت 57) قال: " قام فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم فوعظنا موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون، فقيل يا رسول الله وعظتنا موعظة مودع فاعهد إلينا بعهد. فقال: ((عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ وَ السَّمْعِ وَ الطَّاعَةِ وَ إِنْ عَبْدًا حَبَشِيًا، وَ سَتَرَوْنَ مِنْ بَعْدِي اخْتِلافًا شَدِيدًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَ إِيَّاكُمْ وَ الأُمُورُ الْمُحْدَثَاتُ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٍ)).

4- العواصم من القواصم، ابن العربي (أبو بكر المالكي، 543)، ط3، تحقيق: الشيخ محمد الدين الخطيب، و الأستاذ محمود الاستانبولي، دار الجيل، بيروت، 1994 ، ص: 193.

أسلوب الانتخاب، إذا تطهر من المساوئ: فهل تَنصَّب هؤلاء الخلفاء في مناصبهم إلا بأسلوب الاختيار الحر و التشاور السياسي و البيعة العامة[1] ؟ فالحديث يزكي أفعالهم في هذا الأمر، ويدعونا إلى التمسك بها تمسكا متينا، هي و سائر منهجهم في العقيدة و الحياة.

الفرع الثاني عشر: مناقشة دلالة الأحاديث التي ظاهرها النص على جماعة من المسلمين أو شخص: ليس في هذا الفرع كلام عن الأخبار السقيمة المنسوبة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - تتضمن النص على عليٍّ - كرم الله وجهه- خليفةً[2]. لكن المقصود هو نصوص صحيحة قد توهم إبطال النهج الانتخابي لما تضمنته من حصر ظاهري للحكم في جماعة أو شخص. و و أجود هذه النصوص سندا و أصرحها دلالة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : ((الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ...)). ولبيان دلالة هذا الحديث من خلال تحقيق **درجته**، و **شروح** العلماء له، ثم خلاصة في مناقشة **دلالته**.

1- أنظر مطلب **الانتخاب في عصر الراشدين**، ص: 65 من هذه الرسالة.

2- مثل الحديث المشهور باسم حديث " غدير خُم " فقد زعمت الإمامية من الشيعة أن الرسول نص على استخلاف علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- و هو راجع من حجة الوداع، في المكان المسمى "غدير خم"[ثلاثة(3) أميال من الجحفة، بين مكة و المدينة: **معجم البلدان، ياقوت الحموي(626)، دار بيروت، دار صادر، بيروت، 1984: 389/2**.] ، واستدلوا بنصوص لا يصح منها شيء في ميزان النقد الحديثي: - **منهاج السنة النبوية، ابن تيمية(تقي الدين أحمد، 728)، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ: 16/4 و غيرها.** - **غياث الأمم في الثياث الظلم، الجويني(إمام الحرمين، 478)، دار الدعوة، الإسكندرية، 1975، ص: 29..**

قلت: بل إن الفكر السليم يرفضها: إذ كيف يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم- هذا القرار، في إيابه من هذه الحجة الكبرى، و معه الكثير من الصحابة، ثم لا ينقلها منهم واحد؟ بل ها هو الأستاذ عارف ثامر (و هو كاتب شيعي منصف) يرد هذه الرواية وغيرها، مما يستند عليه الإمامية في إثبات النص على علي - رضي الله عنه: أنظر رأيه في كتابه: **الإمامة في الإسلام، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، لا تاريخ، ص: 45.**

و ردود أهل العلم - بما يبطل سند و متن ما توهمته الشيعة أدلة على التنصيص على عليٍّ - كثيرة، و قد جمع في ذلك ابن تيمية - رحمه الله - البراهين القوية، فكان مما قال: "... أجمع الناس كلهم على أن ما قاله النبي - صلى الله عليه وسلم- بغدير خم كان مرجعه من حجة الوداع، و الشيعة تسلم هذا و تجعل ذلك اليوم عيدا، و هو اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، و النبي - صلى الله عليه

وسلم- لم يرجع إلى مكة بعد ذلك بل رجع من حجة الوداع إلى المدينة، و عاش تمام ذي الحجة و المحرم و صفر وتوفي في أول ربيع الأول...". و قال في – نقد أسانيد هذه الأحداث و المقولات – : "...و لو أن الناقل طائفة من أهل العلم، فلما كان هذا لا يرويه أحد من المصنفين في العلم: لا المسند و لا الصحيح و لا الفضائل و لا التفسير و لا السير و نحوها، إلا ما يروى بمثل هذا الإسناد المنكر علم انه كذب و باطل..." و يفصل في هذه المسألة قائلا: "... فعُلم أنه لم يكن في غدير خم أمر بشرع نزل إذ ذاك لا في حق علي ولا غيره، لا إمامته و لا غيرها..." : **منهاج السنة النبوية، مرجع سابق: 16/4 و غيرها من الجزء الرابع.**

قلتُ: يبقى أن للموضوع تفاصيل أخرى في مبحث آراء الفرق الإسلامية في موضوع الانتخابات.

البند الأول: درجة الحديث: عن أنس بن مالك - رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: ((الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا وَ إِذا عَاهَدُوا وَفُوا وَإِنْ اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَ المَلائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ، لا يُقْبَلُ مِنْهُمْ صَرْفٌ وَ لا عَدْلٌ)). و الحديث صحيح رواه الإمام البيهقي(458) [1]، و وافقه الأئمة ابن حزم و ابن حجر، بل جزم ابن حزم بتواتره[2]، و جمع ابن حجر في ذلك رسالة سماها " **لذة العيش بطرق الأئمة في قريش**"، أحصى فيه نحو أربعين صحابيا رووا هذا الحديث [3]. و في الباب روى البخاري، في كتاب الأحكام، عن معاوية - رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: ((إِنَّ هَذَا الأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلاَّ كَبَّهُ اللهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ)) [4].

إن ما أثبته هنا لا يُبقي عذرا للطعن في درجة هذا الحديث، والجنوح إلى رفضه يقود إلى رد أحاديث صحيحة أخرى، و هذا مسلك غير علمي لا تؤمن عواقبه، و أسلم منه التوقف فيه، وأفضل من ذلك كله الاجتهاد في تأويله دون تكلف أو تعسف.

البند الثاني: متن الحديث في شروح العلماء: لا نتوقع إلا أن يكون جمهور العلماء قائل بوجوب كون الخليفة من قريش لصحة الحديث عندهم جميعا. غير أن التسليم بثبوت الحديث لم يمنع جمعا من العلماء من الاختلاف في دلالته، و كان من الآراء في هذا الشأن:

1- أبو بكر الباقلاني(403): فقد فهم أن اشتراط القرشية إنما قُصد منه قوة هذه القبيلة وشوكتها، و هو يوفر لها **الكفاءة** في الحكم بوجه عام، وذلك يُحتاج إليه لحماية الدين و وحدة الأمة، فإذا ضاع هذا الرجاء أُسقط هذا الشرط[5].

1- السنن الكبرى، البيهقي (أبو بكر أحمد، 458)، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1354هـ : 144/8.

2- الفصل في الملل و الأهواء و النحل: 89/4.

3- فتح الباري **(ط دار المعرفة، بيروت، 1379هـ)**: 530/6.

4- حديث رقم: 3309.

5- مقدمة ابن خلدون، ص: 208.

2- ابن خلـــدون(808): لم يختلف رأيه عن الباقلاني في المقصـــود من شرط القرشية، و لكنه لم يصرح بإسقاط هذا الشرط بل دعا إلى القياس عليه بتتبع علة هذا الشرط (قوة القبيلة و تأثيرها في غيرها الموصلتان إلى **الكفاءة)** فمن توفرت فيه هذه الخصلة رُد إليه هذا الأمر و صار الأحق بالتقديم في الإمامة[1].

3- أبو الأعلى المودودي: نفى أن يكون المقصود من هذا النص الحديثي حصر الحق الدســتوري في الخلافة في قبيلة قريش وحدها. و شرح أن المجتمع المسلم – بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم – كان في حاجة إلى من يحفظ بناءه و استقراره و وحدته، و لا يقــوى علـــى ذلـــك – آنئـــذ – إلا قريش[2]، فهو بهذا غير بعيد عن تأويل ابن خلدون.

4- عباس محمود العقاد: هو – أيضا – كان رأيه أن القرشية كانت شرطا ظرفيا لأن هذه القبيلـــة كانت أقدر القبائل و **أكفأها** على القيام بشؤون الإمامة، فترجح حقها لمكانتها مـــن مكـــة عاصـــمة الجزيرة العربية في عهد الدعوة المحمدية[3].

5- محمد يوسف موسى: وافق - رحمه الله- جمع الأئمة الذين تأولا الحديث بعصبية قريش الغالبـــة واختصاصها بالكفاءة في عصر النبوة و ما أعقبه من سنين. ثم أردف قـــائلا: " ... و ذلـــك لأن الأحكام يجب أن تُرد إلى عللها، والحكم، كما هو معروف، يتبع علته وجودا و عدما. و قـــد زال منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية و النفوذ الغالب، و أصبحت العصبية و النفوذ لغيرها، و فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته" [4].

6- محمد الطاهر بن عاشور: قال - رحمه الله - إن نص هذا الحديث يمكن أن يكون " مسوقا مساق الخبر لا الأمر". و نبه إلى أن اليقين لا يتحقق في معرفة القرشي بسبب اختلاط الأنساب وإدعـــاء الصلة بقريش بغير وجه حق[5].

1- المقدمة، ص: 209.

2- الخلافة و الملك، مرجع سابق، ص: 171.

3- الديمقراطية في الإسلام(ضمن أعماله الإسلامية الكاملة)، مرجع سابق: 478/5 و 479.

4- نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، مرجع سابق، ص: 42.

5- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، لا تاريخ، ص: 213.

البند الثالث: مناقشة دلالة هذا الحديث: إن هذا الحديث الصحيح لا يبطل مشروعية الانتخاب لأسباب كثيرة:

1- تأويل كونه سيق لظرف مؤقت روعي فيه كفاءة قريش في قيادة الأمة – حينئذ – باعتبارها القبيلة التي تسير عاصمة العرب و تديرها إدارة محكمة.

2- و لعل ما يؤكد هذا أن النصوص الشرعية لم تبين لنا كيف نعرف الأئمة القرشيين في هذا الزمان: أفلا يكون في ذلك إيماء بإسقاط هذا الشرط؟

3- إن هذا الحديث يجعل للقرشي الحق في التقديم دون أن يقصي غير القرشيين، و إلا لبيَّن ذلك كما في حديث النهي عن إمامة المرأة الإمامة العظمى[1].

4- و هو لا يلغي الانتخاب داخل القبيلة القرشية الكبيرة: فلم ينص على شخص أو فئة، و قدر الله - تبارك و تعالى – أن تتبوأ منصب الخلافة عشيرة من قريش ليست لها نصيب من الحكم قبل ذلك، ولكن كفاءتها متحققة.

5- و لا علاقة لهذا الحديث بالنمط الوراثي، فلم يكن أغلب الراشدين – الذين دعا إلى التمسك بنهجهم – من قرابة النبي - صلى الله عليه وسلم، بل هذا النسب القرشي شرط كفاءة كسائر الشروط(العلم، الصلاح...).

6- ثم إن هذا النص إنْ شرط كون الخليفة قرشيا فلم يشترط القرشية في انتخاب من دونه من السلطات، كالمجالس المحلية في هذا الزمان.

و بصرف النظر عن الأخبار التي تعارض – في ظاهرها – هذا النص[2] فإن **خلاصة** دلالة الحديث عدم نصه على استبعاد الانتخاب، و هو شرط كفاءة أثبتت قوتها في عهد الراشدين القرشيين المنتخَبين خصوصا، و لو يقدَّر – في الحاضر أو المستقبل – أن يصير نسب قريش معروفا لديهم بوضوح، وصفاتها الشرعية متوفرة فإن المسلم سيمضي إلى الانتخاب من داخل قريش لاطمئنانه إلى كفاءتها و أفضليتها، كما يفعل أناس كثر مع أحزاب يرون فيها الكفاءة.

1- قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- : ((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً)) صحيح البخاري، حديث رقم: 4163، ص: 1610 (ج 4).

2- منها حديث: ((اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا وَ إِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ)) : **صحيح البخاري، حديث رقم: 661(ص246ج1).**

و منها قول عمر: " فإن أدركني أجلي و قد مات أبو عبيدة استخلفتُ معاذ بن جبل" : **فتح الباري: 119/13.** و معاذ (18) رضي الله عنه - ليس قرشيا، بل موصوف بالعلم و الفقه: **المصدر السابق، الصفحة ذاتها.** و ذكر عمر رجالا آخرين ود لو استخلفهم لكفاءتهم، ولم يكونوا قرشيين: فلو كان هذا الحديث يفيد الحصر و القيد لما أقدم عمر على مخالفته بهذه الأقوال.

و **خلاصة** هذا **المطلب** ضمن هذه البنود:

1- شرعت السنة الأسلوب الانتخابي عندما دعت الناس إلى اختيار نقبائهم و عرفائهم.

2- تتضمن أحاديث البيعة الإشارة إلى اختيار المبايع اختيار(انتخابا) حرا: ((... فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَ ثَمْرَةَ قَلْبِهِ...)).

3- صيغة ((...فَأَمَّرُوا...)) تسند أمر اختيار القائد إلى الناس، وذلك هو الانتخاب.

4- أباحت السنة القولية اختيار الناس من يقودهم بعد وفاة القائد المعين أو عدم عدله(كما في مؤتة و قصة العلاء بن الحضرمي)

5- النصح و أداء الأمانة لمنصب الحاكم – و هما من شعائر الإسلام – يسمح الانتخاب، كما هو الآن، بأدائهما بيسر و هدوء.

6- كرهت السنة إمام الناس الذي يكرهون، فأحرى أن يُختار الحاكم حتى يبعد كرهه.

7- حديث ((...فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ...)) يدل دلالة واضحة على جواز المسلك الانتخابي إذا صدقت النيات: فقد قضى قدر الله أن يُنتخَبوا لا أن يصلوا إلى الحكم بوراثة أو غلبة، و الله أعلم.

8- حديث ((الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ...)) لا يدل بحال على تعطيل النهج الانتخابي لوجوه:

١- لا علاقة لهذا الحديث بالوراثة التي كرهها الإسلام[1].

٢- رجح علماء محققون كونه مرتبطا بعلة كفاءة قريش ومنزلتها في سنوات الإسلام الأولى.

٣- هو لا يلغي الانتخاب: لا من خارج قريش و لا بداخلها؛ و هو يعني منصب الإمامة العظمى، فلا يمنع انتخاب من يولى مناصب أخرى دونه كحكام الأقاليم و المدن و غير ذلك.

1- راجع حديث الملك العضوض، ص: 116 ضمن هذه الرسالة.

لمطلب الثاني: دلالة السنة الفعلية على مشروعية الانتخاب.

تمهيد: جاءت أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم - موافقة أقواله في قبول اختيار الناس من يحكمهم و يقودهم. و كانت هذه الموافقة تتم بالفعل[1] أحيانا و بترك الفعل[2] أحيانا أخرى. و كان من أهم مواقف السنة الفعلية – التي تصلح دليلا على جواز الانتخابات– تركه - صلى الله عليه وسلم- بيان من سيخلفه، و رفضه أن يمنح الأنصار، أو غيرهم، امتياز الحكم بعده، إضافة إلى اختياره من تختارهم أقوامهم، و كراهته الملكية.

الفرع الأول: دلالة تركه - صلى الله عليه وسلم- بيان من سيخلفه على مشروعية الانتخابات:

البند الأول: إثبات عدم استخلافه - صلى الله عليه وسلم- : جزم الإمام ابن العربي المالكي أن الإجماع قد حصل حول كون النبي- صلى الله عليه وسلم- لم ينص على أحد يتولى رئاسة المسلمين من بعده[3].

وإذا اعترض على دعوى الإجماع فإن كلام عمر بن الخطاب يعضدها، فقد قال - رضي الله عنه- : " ... لئن لم أستخلف فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لم يستخلف..." [4]. قلت: و قد عرف الناس وصايا الرسول، قبل مرضه و أثناءه، فكان منها الإيصاء بالصلاة و ملك اليمين، و بعطاءٍ لبعض الفقراء الوافدين على المدينة، و كان من هذه الوصايا التحذير من الفتن و الدعوة إلى لزوم الجماعة. و لم يعثر العلماء على وصية بتعيين خلفه، و هذا أمر كبير تعم به البلوى، لو وقع

1- و هو حجة في المواقف التي سأعرض، لتجرده عن اختصاصه به، أو كونه من أفعال الجبلة، و غير ذلك مما لا يحتج به إلا على الإباحة. و مواقفه السياسية التالية من أفعاله - صلى الله عليه وسلم- التي أقل ما توصف به أنها مما ظهر فيها قصد القربة أو الدين، و لم يُعلم حكمها في حقه - صلى الله عليه وسلم- ، و قد اختُلف في التأسي بها بين الوجوب و الندب و الإباحة(المشروعية)، ولذلك استندتُ عليها في هذا المطلب. أنظر تفصيل أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم- عند **الشوكاني في إرشاد الفحول، مرجع سابق: 104/1 و ما بعدها.**

2– إذا ترك الرسول شيئا وجب علينا التأسي به، كتركه صلاة الليل خشية أن تكتب على الأمة: **المرجع السابق: 119/1. قلتُ:** و سنرى أن النبي تلقى عرضا بالمساعدة من إحدى القبائل بشرط صيرورة الحكم إليها بعد وفاته، فـرفض. و مـن دلالات هـذا الرفض – في تقديري – ألا يصير ذلك نهجا لأمته. و في جميع الحالات فهو سنة، و قد كان من منهج الصحابة ترك مـا تركـه الرسول - صلى الله عليه وسلم- : **نفسه: 119/1.**

3– العواصم من القواصم، ابن العربي، مصدر سابق، ص: 193.

4– صحيح مسلم، حديث رقم: 1823،

لعلمه الصحابة، فلم ينقلوا لنا من ذلك قولا قويا، كما نقل الإمام ابن حجـر(852) [1]، و غيـره. ويستدل لعدم استخلاف النبي بقول الأنصار في السقيفة: " ... منا أمير و منكم أمير..." [2]، إذ لو نص الرسول - صلى الله عليه وسلم- على خليفته لما قدم الأنصار المؤمنون على قوله هـذا الاقتـراح السياسي.

__البند الثاني: وجه دلالة عدم استخلافه - صلى الله عليه وسلم- على مشروعية الانتخاب:__ إننا إذا جمعنـا هـذا التصرف من النبي - صلى الله عليه وسلم- إلى كراهة الملكيـة و التأمر على النـاس و هـم كارهون[3]، فلن يبقى أسلوب يعرفه الناس لتولية سلطان عليهم سوى الانتخابات. و لم يقع – فـي نصب الخلفـاء الأربعة إلا هذه الطريقة – محكومة بآداب الإسلام، و مسايـرة لظروف عصرها. و من آراء العلماء في الاستدلال بعدم الاستخلاف منه - صلى الله عليه وسلم- قول الشيخ ابن عاشور: فقد قال - رحمه الله -: "... غير أن رسول الله قضى مدة نبوءته غير معرج على تبيين من يخلفه في تدبير أمور المسلمين بعده، **و لم يكن بغافل** عن وشك حلول الموت به، كيف و قد كثر إيماؤه إلـى ذلك في آخر حياته المباركة، **فلو كان للأمة مصلحة في بيان ذلك لبينه فيما بين،** فتـرك العهـد والوصية...". ثم نبه الشيخ إلى المقصود من ذلك، في رايه، فقال: "... و لعل حكمة السكوت عن هذا الأمر قصد التوسعة على الأمة **في طرق اختيار ما يليق بها،** و من يليق بحال مصالحها فـي مختلف الأحوال و الأعصار و الأقطار...". ثم أكد الشيخ ابن عاشور اسـتنباطه مبينـا أن عـدم استخلاف النبي ينزع من الحاكم ولاية العهد أو في معناها، بحيث تبقى للأمة الكلمة " في اختيـار من يلي أمورها دون شائبة إكراه...". و ختم بالتأكيد على أن عدم استخـلاف النبي هو لعلمه بأن " ... عصمة الله تحف بالأمة عند نوائبها فيسدد آراءها عند حلول كارثة وفاة رسوله - صلى الله عليه وسلم-..." [4].

1- فتح الباري: 32/7.

2- المصدر السابق، الصفحة \اتها؛ تاريخ الأمم و الملوك: 200/3.

3- أما الطعن في المتأمر على الناس على كره منهم فقد مر في المطلب الفارط، و أما كراهة الملكية عند الرسول فستأتي ضمن هذا المطلب.

4- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص: 208.

و في السياق نفسه قال د. محمد سليم العوَّا [1]، و هو ذو تجربة سياسية و انتخابية، : " إن عدم تعيين النبي - صلى الله عليه وسلم- من يخلفه دليل على الاعتراف بإرادة الأمة" [2]. و كان الشيخ رشيد رضا من قبل قد نبه، في موضوع الشورى، إلى النبي سكت عن بيان شكل الشورى في نصب السلطة، لأنه لو فعل " ... لكان غير عامل بالشورى..." [3]. إن استدلال هؤلاء العلماء بعدم استخلاف الرسول ليؤكد على حق الأمة في اختيار من يحكمها، و الانتخابات وسيلة لذلك.

الفرع الثاني: دلالة عدم جعله شيئا للأنصار: برغم موقف الأنصار العظيم، عندما قدموا من دورهم يتعهدون بنصرة الدين و الرسول كما ينصرون أولادهم، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم- لم يجعل لهم شيئا من الاستئثار بالحكم من بعده. يا لصدق الأنصار - رضي الله عنهم جميعا- : يقولون للرسول: " ... فتكلمْ يا رسول الله، فخذ لنفسك و لربك ما أحببت (حق القيادة للرسول، و قبله حق العقيدة لله)..." و لا يطلبون شيئا من السلطة: لا في حياته - صلى الله عليه وسلم- و لا بعد مماته! لا شيء بعد أن وعدهم الرسول بالجنة إن وفوا [4]. إن هذا الموقف من الأنصار هو ثمرة التربية الإيمانية النبوية، و هو مبادئ الحكم في الإسلام التي لا تتأثر بمواقف التضحية العظيمة: فاختيار الحاكم بعد الرسول حق لسائر الأمة، تحصله بطريقة عصرها(و هي اليوم الانتخابات النزيهة). أما الأنصار فلهم وصية النبي بهم خيرا و دعاؤه العظيم لهم، و جنة رب العالمين الخالدة.

و لقد تأكد هذا في الصحيفة التي أعدها النبي - صلى الله عليه وسلم- لما قدم إلى المدينة في بيان الحقوق و الواجبات، فلم يجعل فيها للأنصار شيئا من الحكم بعده[5]. هذا و الأنصار كانوا قوم سلطة و ملك، قد أعدوا لأنفسهم حاكما قبيل قدوم الرسول إليهم: فعبد الله بن سلول أُعد تاجه، وسعد بن عبادة كان مقدَّم القوم[6]، و كان للأوس و الخزرج زعامات غيرهما، و لكن هذا لا يغير من أمر حق الأمة المشترك في انتخاب من يترأس عليها انتخابا حرا صادقا.

1- مصري معاصر، برلماني و باحث في الشريعة الإسلامية.

2- في النظام السياسي الإسلامي، محمد سليم العوا، ط1، دار الشروق، بيروت، 1989، ص: 68.

3- تفسير القرآن الحكيم (المنار) : 202/4.

4- البداية و النهاية: 160/3.

5- المصدر السابق: 224/3 -226.

6- في ابن سلول (مضت ترجمته) أنظر: **السيرة النبوية في ضوء الروايات الصحيحة، ص290/1.** أما سعد بن عبادة (مضت ترجمته، **الإصابة: 80/3.)** فقد كان مسودا في قومه الخزرج، و لذلك قدموه يوم السقيفة.

الفرع الثالث: دلالة رفض الوعد بالحكم لقبائل عرضت نصرتها على النبي - صلى الله عليه وسلم- :

البند الأول: موجز هذه الواقعة: روى ابن إسحاق(151) أن الرسول - صلى الله عليه وسلم- أتى بني عامـــر بن صعصعة[1] فدعـــاهم إلى الله - عز وجل - و عرض عليهم نفسه. فقال له رجـــل مـــنهم يقال له بيْـــحَرة بن فراس: " و الله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب". ثم قـــال له: " أرأيت إن نحن بايعنـــاك على أمرك, ثم أظهرك الله على من خالفك, أيكون لنا الأمـــر مـــن بعدك ؟ " قال - صلى الله عليه وسلم- : ((الأَمْرُ إِلَى اللهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ)) فقال له: " أتهـــدف نحورنـــا للعرب دونك, فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه" [2].

البند الثاني: وجه دلالة هذه الحادثة على مشروعية الانتخاب: لقد كان الرسول - صلى الله عليه وسلم- يحيى – في هذه الفترة – لحظات عصيبة: فكان أهل الطائف قد ردوا دعوتـــه بالـــسوء، و مكـــة كارهة لأمره، حتى يضطر إلى الدخول إليها في جوار المطعم بن عدي، فشرع يعرض الدين على قبائل العرب الوافدة إلى موسم الحج بمكة[3]، و هو أحوج ما يكون إلى الدعم السياسي حفاظا على دعوة الإسلام، و يُعرض عليه ذلك الدعم، لكنه يأباه لأنه شرط يفاوض على أحد قواعد الحكم في الإسلام: حق الأمة في انتخاب حاكمها.

الفرع الرابع: دلالة موافقة النبي على من اختارتهم أقوامهم: وقع ذلك في نقباء بيعة العقبة الثانية و عرفاء الناس يوم هوازن: فلم يُثبت التاريخ أن الرسول عارض النقباء أو العرفاء المختارين، أو جادل فيهم: فقد كانوا النقباء موسومين بالصدق[4]، و العرفاء من الصحابة، ثـــم إن الجميـــع قـــد اختيروا بأمر الإسلام و الرسول[5]، و من ثَم لم يعارض النبي انتخابهم الـــصادق، واختـــار مـــن اختارتهم أقوامهم ليوصلوا إليه آراءهم، تماما كما يقع من أعضاء المجالس المنتخبة فـــي الـــزمن الحاضر. و – في رأيي – أن تصرف النبي يتضمن تدريبا للناس على مثل هذا الاختيار النصوح و المنظم.

1- كانت مضاربها قريبا من نجد: الرحيق المختوم، ص 414.

2- سيرة ابن هشام، ضبطها الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الفكر لا تاريخ: 33/2.

و قد استفدت – في هذا الفرع مما كتبه الأستاذ: محمد مكي أزرق؟ في مقال له يستدل فيه لحق الأمة في اختيار حكامها، و هذا المقال موجود بموقع: **http://www.islamshoora.com/abhath/amrahum%201.doc**

3- الرحيق المختوم، ص: 173.

4- أنظر ص: 61 و ما بعدها(الهوامش) ضمن هذه الأطروحة.

5- راجع ص: 61 و 64 من هذه الرسالة.

<u>الفرع الخامس: دلالة رفض الرسول الملكية في الحكم:</u> كان النبي يكره أن يوصف بالملك[1]، وسواء أكان ذلك تعظيما لاسم من أسماء الله الحسنى، أو نفورا من طغيان كثير من الملوك وفسادهم في زمانه و ما سبقه، أيا كان الأمر فإن الرسول قد كره الملكية كأسلوب في الحكم، و هو ما يُفهم من وصفه إياها **بالملك العضوض**[2]، بعد حديثه عن الخلافة الراشدة(على منهاج النبوة)، وقد كانت انتخابية كما أثبتنا من قبل في مطلب " الانتخاب في عصر الراشدين". و المفهوم – في القديم و الحديث – من نقض النمط الملكي في الحكم إنما هو تزكية النظام الانتخابي.

<u>**و خلاصة** هذا **المطلب الثاني** ضمن هذه البنود:</u>

1- فعله - صلى الله عليه وسلم- و تركه الفعل يصح بهما الاستدلال الشرعي.

2- ترك النبي بيان من سيخلفه دليل قوي على مشروعية اللجوء إلى الانتخاب المتأدب، و هو ما حصل. و لم يعارَض تركه - صلى الله عليه وسلم- الاستخلاف بدليل صحيح صريح.

3- من البراهين أن الأنصار، و القبيلة التي عرضت دعمها، لم يتلقوا وعدا من الرسول بأيلولة السلطة إليهم بعده، حماية لحق الأمة جميعها في اختيار حاكمها.

4- و أكد النبي - صلى الله عليه وسلم- هذا باختيار من اختارتهم أقوامهم، و بكراهة النظام الملكي.

1- رفض الرسول - صلى الله عليه وسلم- عرض قريش بأن يصير ملكا: **فقه السيرة، الشيخ الغزالي بتخـريج الألبـاني، ص: 107.**

2- راجع ص: 116 في هذه الرسالة، الهامش رقم: 2.

المطلب الثالث: دلالة السنة التقريرية على مشروعية الانتخاب .

تمهيد: أقر النبي - صلى الله عليه وسلم- قيام بعض أصحابه باختيار قائدهم السياسي مـن بيـنهم، حصل ذلك عندما استشهد القادة الذين عينهم - صلى الله عليه وسلم- في سرية **مؤتة**، فاصطلح النـاس على خالد بن الوليد قائدا لهم.

الفرع الأول: موجز الواقعة[1]: سيّر النبي - صلى الله عليه وسلم- جيشا إلى مؤتة، و جعل القيادة إلى زيد بن حارثة(8)، فإن قُتل فجعفر بن أبي طالب(8)، فإن قتل فعبد الله بن رواحـة(8) - رضي الله عنهم جميعا. واستشهد القادة الثلاثة فأخذ الراية رجل يقال له ثابت بن أرقم[2] ثم قـال: " يـا معـشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم". قالوا: " أنت". قال : " ما أنا بفاعل". فاصطلح الناس علـى خالد بن الوليد. و أبلغ الوحي الرسول أخبار السرية الشهيدة، فقال: ((أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ، ثُـمَّ أَخَذَ جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَ ابْنُ رَوَاحَةٍ فَأُصِيبَ، وَ عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ، حَتَّى أَخَذَ الرَّايَةَ سَيْفٌ مِنْ سُـيُوفِ الله حَتَّى فَتَحَ اللهُ عَلَيْهِمْ)) [3].

الفرع الثاني: وجه دلالة هذه الحادثة على مشروعية الانتخاب: يظهر ذلك مـن خـلال **إقـرار الرسول** - صلى الله عليه وسلم- صنيعَ المسلمين، و في **تصرف الصحابة** نفسه دلالة أخرى:

البند الأول : إقرار الرسول صنيعَ المسلمين: و المظهر الجلي ذلك هو قوله - صلى الله عليه وسلم- : ((...حَتَّى أَخَذَ الرَّايَةَ سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ الله حَتَّى فَتَحَ اللهُ عَلَيْهِمْ)). فالرسول لم يقِـر اختيـار لصحابة سلطتهم وقـائدهم من بينهم و حسب، بل زاد على ذلك فمدحـه و وصفه بسيف من سيـوف الله: وهكذا فإن كل انتخاب يوصل قيادة رشيدة إلى السلطة هو محمود في الإسلام.

ثانيا: دلالة تصرف الصحابة في اختيار خالد: قلت: لولا أن هؤلاء الصحب الكرام تعلموا جـواز اختيار سلطتهم من بينهم – إذا لم يكن الرسول فيهم – لما سارعوا إلى الاصطلاح على خالد قائدا

1- البداية و النهاية: 24/4.

2- لم أجده في الإصابة و لا في الاستيعاب.

3- صحيح البخاري، حديث رقم: 3547 (ص: 1554، ج4).

للجيش. و لقد تم هذا دون جدال حول مشروعية هذا التصرف، و هم المعروفون بالتحري في سائر الشؤون و النفور من العمل برأيهم إذا لم يستند إلى وحي الكتاب العزيز أو إرشاد الرسول - صلى الله عليه وسلم[1]؛ فدل فعلهم هذا على ألا بديل لأسلوب الاختيار السياسي – في نصب السلطة – عند غياب النبي.

1- أعلام الموقعين: 43/1، 45، 64.

و خلاصة هذا المبحث الثاني ضمن هذه البنود:

1- الانتخاب الرشيد مشروع بالسنة القولية و الفعلية و التقريرية، تأكيدا لما استقر في القرآن من احترام التشاور السياسي: فالسنة **القولية** شرعت الانتخاب في مناسبات شتى: في اختيار النقبـــاء، من خلال الحض على التأمير و لو مع العدد القليل، دلالة أحاديث البيعة و الدعوة إلـــى التمـــسك بنهج الراشدين، و قد كانوا منتخَبين انتخابا طاهرا.

2- و هو جائز بالسنة **الفعلية** خاصة بعدم استخلافه - صلى الله عليه وسلم، و أيضا بعـــدم مـــنح أيـــة أولوية في وراثة السلطة من بعده: لا للأنصار و لا لغيرهم.

3- و سارت السنة **التقريرية** في الاتجاه نفسه فورد فيها موافقته - صلى الله عليه وسلم- لاختيار قيادات حصل ذلك عند وفاة قائده في بعض المهام.

المبحث الثالث: مشروعية الانتخاب بإجماع الصحابة.

تمهيد: إجماع الصحابة مصدر تشريعي سما عن اختلاف عريض مس غيره[1]. و إن الصيغة الانتخابية الطاهرة – التي بايع بها الصحابة أبا بكر للخلافة – قد أثبتت مشروعية الانتخاب بإجماع الصحابة بنوعيه العملي الصريح و السكوتي[2]. و البرهنة على هذا تكون من خلال مطلبين: **الأول** يتضمن موجزا لأحداث هذه **البيعة**. و المطلب **الثاني** يستمد منها **وجه الدلالة** على جواز الطريقة الانتخابية في نصب الحاكم.

المطلب الأول: موجز أحداث بيعة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه .

اكتملت مبايعة الصديق بعد مرحلتين: ففي **الأولى** " اجتمع المسلمون في سقيفة بني ساعدة[3] بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه و سلم، و تشاوروا فيمن ينبغي أن يخلف الرسول الأمين في قيادة المسلمين و رعاية أمورهم، و بعد المذاكرة و المداولة و استعراض طائفة من الاقتراحات اجتمعت كلمتهم جميعا على أن يكون أول خليفة لرسول الله - صلى الله عليه و سلم- من بعده، خليفته في الصلاة بالمسلمين أيام مرضه، وصدِّيقه الأكبر ورفيقه في الغار أبو بكر - رضي الله عنه-..." [4]. و يجمع هذا الموجز أغلب ما أورده ابن كثير[5] (774) وابن جرير الطبري (310) [6]، يضاف إليه أن خلافا وقع – بين الأنصار و المهاجرين – حول الأحق بالسلطة بعد النبي - صلى الله عليه و سلم، و هو تباين في الرأي لم يدم إلا زمنا يسيرا اجتمعت بعده كلمتهم على

1– الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (سيف الدين، 631)، دار الفكر، بيروت، 1981: 170/1.

2– سيأتي تعريفهما في الصفحات اللاحقة.

3– ساعدة: أحد أجداد الخزرج، أما هذه السقيفة فهي ظُلة شمال المدينة كانوا يجلسون تحتها: **تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، د. محمد إبراهيم الفيومي، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003، الكتاب الأول، ص: 53 و 54.**

4– فقه السيرة النبوية، د. البوطي، مرجع سابق، ص: 356.

5- البداية و النهاية: 248/5.

6- تاريخ الأمم و الملوك: 198/3- 211.

تأمير أبي بكـر، في المجلس نفسه الذي بدأ فيه النقاش و الخلاف[1]. و يحسن التنبيه على أن خمسة(5) من الصحابة قد رشحوا لمنصب الخلافة، - بترتيب زمني- : سعد بن عبادة، عمر بن الخطاب، أبو عبيدة بن الجراح، أبو بكر الصديق و علي بن أبي طالب[2].

و لم أشأ الالتفات إلى مرويات أخرى وردت في بعض المصنفات حول غلظة في النقاش سُمعت يومئذ، لسببين: **الأول:** انتقاد العلماء لهذه المرويات[3]، و قد آثرت – حينئذ – السلامة من أعراض الصحابة. **السبب الثاني:** أن لا حاجة لرسالتي بتفاصيل هذه المناقشات، إلا من حيث دلالتها على إخضاع موضوع الإمارة للنقاش، و قد فَعَلَتْ: فهذا النقاش دليل إضافي على أن الحسم – في طريقة نصب السلطة – موكول إلى اختيار المسلمين وانتخابهم، و أن الاستخلاف أو النص لو كانا موجودين لما ثار خلاف.

أما **المرحلة الثانية في بيعة الصديق:** فقد تمت الغد من ذلك، قال ابن كثير: "...فلما كان الغد صبيحة الثلاثاء اجتمع الناس في المسجد[4] فتمت البيعة من المهاجرين و الأنصار قاطبة..." [5]. وخطب أبو بكر في الناس قائلا: "...إني قد وُلِّيت و لست بخيركم[6] فإن أحسنت فأعينوني و إن أسأت فقوموني..." [7].

1- المصدر السابق: 210/3.

2- سعد بن عبادة (مضت ترجمته) رشحه الأنصار؛ عمر و أبو عبيدة رشحهما أبو بكر؛ أبو بكر رشحه عمر و غيره، و علي رشحه بعض الأنصار و بعض المهاجرين: **تاريخ الأمم و الملوك: 200/3-203.**

3- كالقول المنسوب إلى الحباب بن المنذر(22) - رضي الله عنه- موجها ضد المهاجرين : "...أجلوهم عن هذه البلاد..."، وهو – إن صح – لا يدل على أكثر من لحظة غضب مصبوغة بالطبع البدوي: **الإمامة و السياسة، مرجع سابق: 12/1.**

4- يرى بعض الباحثين أن أبا بكر قد دُعي إلى استقبال البيعة العامة في المسجد إبعادا لها عن أي موضع يرمز إلى طائفة محددة من الناس (كانت سقيفة بني ساعدة تخص عشيرة من الخزرج) : **تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، د. محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص: 53 و 54.** قلتُ: غير أن اختصاص عشيرة معينة بالسقيفة لا يجوز أن يُفهم منه تكتم في الموضوع أو ضغط أو غموض، فالسقيفة تقع في ساحة عامة: **نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي (الحياة الدستورية)، مرجع سابق، ص: 125.** قُلت: و لعلها كانت مكان اجتماع أهلها لاتساعها و تلاؤمها مع مثل هذه الاجتماعات.

5- البداية و النهاية: 248/5.

6- تتضمن هذه الكلمة – إضافة إلى التواضع و اتهام النفس – تزكية إضافية للاختيار(الانتخاب): فأبو بكر صار حاكما لأنه اختير و إن لم يكن الأفضل أو الأحق بالسلطة.

7- تاريخ الأمم و الملوك: 203/3؛ البداية و النهاية: 248/5.

المطلب الثاني: وقوع إجماع الصحابة على طريقة بيعة أبي بكر بالاختيار و دلالته .

الفـــرع الأول: إجمـــاع الصحابة إجماعا صريحا [1] قوليا وفعليا على مبايعة أبي بكر بالاختيار:

لا نجد في الروايات التاريخية – التي تحدثنا عن يوم السقيفة – إلا تأكيدا على أن الصحابة الذكور[2] قد سارعوا إلى المشاركة في اختيار أميرهم: فقد تجمع الأنصار أولا ثم تبعهم المهاجرون إلا بني هاشم لانشغالهم بتجهيز الجسد الطاهر[3]، فقد قال ابن كثير: "... تخلف عنها الأنصار بأجمعها في سقيفة بني ساعدة..." ثم قال: " ...و اجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت [عمر] له يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار فانطلقنا..." [4]. فلا نجد إشارة إلى تخلف مقصود عن المشاركة في عملية اختيار الحاكم، و النفر الذين تأخروا عن بيعة أبي بكر[5] لم يعارضوا طريقة اختيار أبي بكر الانتخابية، و إنما خالفوا في ترشيح شخصه لمنصب الخلافة.

إن إجماع الصحابة على المشاركة في تولية أبي بكر قد اكتمل نصابه بين بيعة السقيفة والبيعة العامة الغد من ذلك، فرؤوس الناس و أهل المشورة و الاجتهاد، المقدمون عند النبي - صلى الله عليه وسلم- كلهم (أهل الحل و العقد) كانوا حاضرين يوم السقيفة، كأبي بكر وعمر[6]، و أبي عبيدة،

1- الإجماع الصريح القولي قسم لا غبار عليه من أقسام الإجماع الصريح الذي قال الإمام سيف الدين الآمدي(631) في تعريفه : " هو أن يتفق المجتهدون بأقوالهم أو بأفعالهم أو بهما جميعا" : **الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، مصدر سابق: 1/**. و الإجماع الصريح الفعلي يدل على الاستحباب لا الفرض عند بعض العلماء: **كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري(730هـ) شرح أصول البزدوي(482)، مصدر سابق: ص: 948 ج 3.** قلتُ: إن ثبوت إجماع الصحابة القولي – و لو كان لا يدل إلا على الندب – كاف في هذا المبحث، إذ لا أقصد في هذه الأطروحة إلى أكثر من إثبات مشروعية الانتخاب المرفق بالآداب الإيمانية.

2- لم تشارك النسوة في بيعة الخلفاء لاطمئنانهن على مسارها الاختياري الإيماني الصحيح: **دور المرأة السياسي، أسماء أحمد زيادة، ط1، دار السلام، القاهرة، 2001، ص: 95.** قلت: و المشاركة في الانتخابات ليست فرضا عينيا في كل حال، كما سيأتي في محله ضمن هذه الرسالة.

3- البداية و النهاية: 246/5؛ تاريخ الأمم و الملوك: 204/3.

4- البداية و النهاية: 246/5

5- كبعض بني هاشم و طلحة و الزبير و سعد بن عبادة: **المصدر السابق: 302/5.، تاريخ الأمم و الملوك: 198/3، 202 و210.**

6- قال الرسول - صلى الله عليه وسلم- لهما: ((لو أنَّكُمَا تَتَفِقَانِ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ مَا عَصَيْتُكُمَا فِي مَشُورَةٍ أَبَدًا)) : قال ابن حجر إن سنده لا بأس به: **فتح الباري: 341/13.**

و عثمان و ابن مسعود و غيرهم من المهاجرين، و الحباب بن المنذر و سعد بن عبادة وغيرهما من الأنصار[1]. أما في يوم البيعة العامة فقد صعد أبو بكر على المنبر لتلقي مبايعات الناس الكثيفة، "... فتمت البيعة من المهاجرين و الأنصار قاطبة..." [2].

لقد كانت أفعال سائر الصحابة واضحة في الدلالة على أن الاختيار الحر للسلطة هو النهج الذي يجب إتباعه: فسارع أفاضلهم إلى المكان الذي علموا أن السلطة الجديدة تؤسس فيه، ثم صرحوا بأفضل الحجج لترجيح كفة أبي بكر و إقناعا للمترددين، و في الختام عقدوا صفقة البيعة. وبايع الباقون يوم الثلاثاء قولا و فعلا(مصافحة)، إلا من تأخر مجسدا كون الانتخاب حقا شخصيا، و بايع بعد ذلك [3].

الفرع الثاني: إجماع الصحابة إجماعا سكوتيا [4] على مبايعة أبي بكر بالاختيار: الحديث عن إجماع الصحابة يتطلب التذكير بأن عددهم فاق مئة ألف و أربعة عشر ألف(124000) صحابي؛ إذ قد كان هذا الرقم هو عدد من حضر حجة الوداع مع النبي - صلى الله عليه وسلم- [5]، و لا شك أنهم قد ازدادوا بعد ذلك. و الأكيد أن هذا العدد لم يكن مقيما كله بالمدينة، حيث قرر صحابتها اللجوء إلى الطريقة الانتخابية لنصب الحاكم، فقد كانت الصحابة في مكة و باقي القبائل: فأين آراء غير المقيمين في المدينة، و النساء من أهل المدينة و غيرهم؟ قُلت: الأكيد في المصنفات التاريخية[6] أن واحدا من الصحابة لم يُنقل عنه معارضة هذه الطريقة في تولية الحاكم، وسكوتهم - رضي الله عنهم- لا يدل – في مثل هذا الموقف الذي يفوت استدراكه[7] – إلا على الموافقة و إقرار الوسيلة الانتخابية الشريفة.

1- كان النبي يدعو السعدين: سعد بن معاذ (5) و سعد بن عبادة للمشورة في بعض قضايا المدينة، و الحباب تقدم برأيه في أكثر من موقعة حربية، و ابن مسعود عالم قارئ: **أنظر مناقب الصحابة عند البخاري و غيره.**

2- البداية و النهاية: 248/5.

3- كعلي و بني هاشم وغيرهم: **تاريخ الأمم و الملوك: 202/3؛ البداية و النهاية: 302/5.**

4- الإجماع السكوتي هو " أن يذهب بعض أهل الحل و العقد إلى حكم و يعرف به أهل عصره و لم ينكر عليه منكر". لقد كان هذا التعريف هو الذي رجحته في بحثي الموسوم ب " **الإجماع السكوتي : حجيته و علاقته بحرية التعبير**"، و الذي نلت به درجة الماجستير من جامعة باتنة الغراء، و مع أن نتائج هذا البحث تضيق – بالأدلة العلمية – من الدلالة الإجماعية للإجماع السكوتي، إلا أن ما صدر منه زمن الشيخين أبي بكر و عمر هو إجماع مقبول بلا خوف.

5- الرحيق المختوم، ص: 639.

6- شرط بعض الأصوليين، لقبول الإجماع السكوتي، أن يكون مما يفوت استدراكه كمسائل الحدود، راجع بحث: **الإجماع السكوتي : حجيته و علاقته بحرية التعبير، للطالب صاحب هذه الرسالة، ص: 60.**

أما الأدلة على حجية إجماع الصحابة السكوتي، خاصة في عصر الشيخين، فهي كثيرة، منها:

البند الأول: امتناع سكوتهم عن المنكر [1]: و هم الذين مدحهم الله بقولـــه: ((كُنْـتُمْ خَيْـرَ أُمَّـةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ)) [2].

البند الثاني: عدم جواز كتمهم العلم: و قد سمعوا الوعيــد الشديــد لمن فرطوا في البلاغ العلمي: ((إِنَّ الذِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ البَيِّنَاتِ وَ الهُدى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَاهُ لِلنَّـاسِ فِـي الكِتَـابِ أُولَئِـكَ يَلْعَنُهُمْ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمْ اللاعِنُونَ إِلاَّ الذِّينَ تَابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ بَيَّنوا فَأُولَئِك أَتُوبُ عَلَـيْهِمْ وَ أَنَـا التَـوَّابُ الرَّحِيمُ)) [3]: و لو علموا أن الدين شرع طريقا آخر – غير الاختيار – لنصب الحاكم لبينوه قطعا.

البند الثالث: أدلة أخرى: كوجوب النصيحة و أداء الأمانة، و غير ذلك من الأدلة التي في مظـــان عدالة الصحابة و فضائلهم[4].

و **خلاصة الفرعين** السابقين: حصول إجماع الصحابة على طريقة الاختيار لا يجادل، دل على ذلك طائفة من أقوال العلماء: فقد اعتبر الإمام الجويني(478) إجماع الصحابة هو المرجع بعد أن انعدم النص القرآني والحديثي في مسألة الإمامة [5]. و أكد د. عبد الواحد وافي ثبوت حق الأمـــة في اختيار حاكمها بإجماع الصحابة على اختيار أبي بكر[6]. وقد استند غير هؤلاء من العلماء إلى الإجماع الحاصل في هذه البيعة ليصفوها بالطريقة الانتخابية[7] . ولا ينبغي الغفلة عن أن إجمـــاع الصحابة على الطريقة الانتخابية – هنا – قد تأكد في المبايعات التالية زمن عمر و عثمان و علي - رضي الله عنهم جميعا [8].

1- كشف الأسرار، مرجع سابق: ص: 948 ج 3.

2- آل عمــران: 110. قــال الطبــري إنهــم أصــحاب النبــي فــي قــول بعــض أهــل العلــم: **جـامع البيـان: 44/3.**

قلتُ: و هذا معروف من سيرتهم كما برهنت عليه في باب " حرية التعبير في الإسلام" ، من رسالتي: **الإجماع السكوتي : حجيته و علاقته بحرية التعبير، ص: 193 و ما بعدها.**

3- البقرة: 159.

4- حياة الصحابة، الكندهلوي (محمد يوسف)، دار القلم، بيروت، لا تاريخ: 3/1 و ما بعدها.

قلتُ: إن إجماعهم على وجوب نصب الخليفة لا ينفصل عن وجوب أو جواز نصبه بالاختيار، و يؤكد هذا الإجمـــاع المنقـــول على عدم جواز توارث الحكم: **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مرجع سابق: 398/1.**

5- غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص: 34.

و انظر مناقشة هذا الأمر في كتاب: **العقيدة و السياسة، لؤي صافي، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمـــشق، 2001، ص: 133.**

6- الحرية في الإسلام، د. علي عبد الواحد وافي، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص: 93 و 94.

7- مثل د. وهبة الزحيلي في كتابه : **الفقه الإسلامي و أدلته، مرجع سابق: 689/6.**

8- راجع مطلب " الانتخاب في عصر الراشدين "، ص: 65 من هذه الأطروحة.

<u>الفرع الثالث: دلالة إجماع الصحابة على مشروعية الانتخاب:</u> تجسدت هذه الدلالة فـــي مظـــاهر ثلاثة: **الأول** حرصهم على تأسيس السلطة، **المظهر الثاني** بروز اجتهادات متعددة، و تحـــاورهم السلمي في شأن الحاكم، و **المظهر الثالث** عدم تقيدهم بنهج وراثي.

<u>البند الأول: حرص الصحابة على تأسيس السلطة الجديدة:</u> نقلت لنا المصادر التاريخيـــة مجتمعـــة أخبارا عجبا في هذا الموضوع: فقد انصرف أغلب الصحابة عن دفن النبـــي- صلى الله عليه و سلم- وتكفلت بذلك أسرته بنو هاشم[1]، و سارعوا إلى السقيفة لنصب الحاكم بطريقة الاختيار: الأنصار في البداية، بعد أن انتخبوا لأنفسهم سعد بن عبادة - رضي الله عنه، تم التحق بهم المهاجرون لا يردهم شيء من الترغيب أو غيره[2]. و وجه الدلالة هنا أن أمر الحكم لو كان محسوما بالنص أو الوراثة لما كانوا مضطرين إلى هذه المسارعة، و لو أنه يحسمه التغلب لأغار بعضهم على بعض، و لـــم يحدث هذا منهم - رضي الله عنهم و أرضاهم . فلما كانت الخلافة تؤسس على التشاور و الاختيار – كما تعلموه من الرسول - صلى الله عليه و سلم - فقد اجتمعوا و تحـــاوروا و اختـــاروا حـــاكمهم بالحريـــة والإيمان.

لقد كان الصحابة يقتتلون على فضل وضوء النبي - صلى الله عليه و سلم[3]، و يوم يأتي وداع هذا الجسد الطاهر يتركون المشاركة في تجهيزه و دفنه؟ لا شك أن الدافع لذلك أمر عظيـــم جلل.

1– قامت بذلك عن اتفاق مع الصحابة أو إعمالا للعرف الذي يدعو عائلة الميت إلى التكفل بتجهيزه.

2– سار أبو بكر و عمر يريدان السقيفة للمشاركة في اختيار الحاكم، فلقيهما أنصاريان من ذوي الفضل نصحا المهاجرين بالفصل في موضوع الخلافة دون الالتفات إلى الأنصار، غير أن الشيخين رفضا ذلك و فضلا حضور المجلس الجامع لأهل الحل و العقد: **تاريخ الأمم و الملوك: 200/3.** قلت: و ما ذاك إلا ليُعقد أمر الخلافة عقدا وثيقـــا بمـــشاركة الجميـــع و رأيهـــم. و الـــرجلان الأنصاريان بدريان، الأول هو **عويم بن ساعدة** (توفي في خلافة عمر)، من مناقبه أنه أحد الذين قال الله - تبارك و تعالى- فيهم: ((فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللهُ يُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ)) التوبة: 108: **المصدر السابق: 201/3.** قلت: و يكفي هذا في مدحـــه و بيـــان فضله و فضل رأيه الذي عرضه على الشيخين. و أما الرجل الثاني فهو **مَعْنُ بن عدي** فهو احد شهداء يـــوم اليمامـــة (11). ويُحفظ عنه أن بعض الناس قالوا – يوم مات الرسول - صلى الله عليه و سلم – إنهم يفضلون لو سبقوا النبي إلى الآخرة حتى لا يُفتنوا، أما مَعْنُ بن عدي فقد قال – لصدقه – : " ما أحب أني مت قبله حتى أصدقه ميتا كما صدقته حيا " : **نفسه: 201/3.**

3– خرج البخاري بسنده إلى المسور بن مخرمة(64)- رضي الله عنه- و غيره، (قال البخاري: " كل منهما يـــصدق صـــاحبه") أن النبي - صلى الله عليه و سلم- كان إذا توضأ كاد الصحابة يقتتلون على وضوئه : **صحيح البخاري، حديث رقم: 187** (ص81 ج1).

نعم، إنه أمر نصب الحاكم تحت مسؤولية الصحابة (بانتخابهم و مراقبتهم)، هذا الأمر تركوا لأجله أعظم المهمات إلى أعظمها: فبعدما اطمأنوا إلى أن التجهيز جار على يد عائلة النبي انطلقوا إلـــى تأسيس الدولة على القواعد الشورية الصحيحة التي تعلموها من نبيهم الذي مضى إلى ربه - تبارك و تعالى.

البند الثاني: بروز اجتهادات متعددة و حوار سلمي: تداول الصحابة في المرشح للخلافـــة مداولـــة صريحة، و لعل بعضهم غضب أو رفع صوته – حينئذ – في ما بدا له أن الحق. و كان الأنصار يريدون سعد بن عبادة - رضي الله عنه- حاكما، و المهاجرون يميلون إلى أبي بكر - رضي الله عنه، بعد تنازل عمر وأبي عبيدة - رضي الله عنهما. و تناقش القوم الفضلاء و عرضوا الأراء و الأدلة، و قبِـل بعضهم بعضا، حتى اقتنع بعض الأنصار برأي المهاجرين فبادر بشير بن ســعد[1] إلـــى مبايعـــة الصديق، و تتابع الأنصار يبايعونه حتى تضايقت بهم الطرقات[2].

قلت: و لولا أن أمر نصب الحاكم متروك إلى اجتهادهم[3] لما كلفوا أنفسهم هذا العنـــاء و ذاك الحوار العميق، و هم الذين أوصاهم القرآن بترك الجدال[4]. إن الـــصحب الكـــرام قـــد علمـــوا مسؤوليتهم العليا في تولية من يستحق الخلافة منصبَه، و فهموا أن هذه التولية إنما تكون باختيارهم لا بنص على شخص بعينه، و لا بوراثة أو انقلاب، فتحاوروا و اجتهدوا و انتهى ذلك كله نهايـــة سلمية وطدت بناء دولة الإسلام فبلغت مشارق الأرض و مغاربها.

البند الثالث: عدم تقيدهم بنهج وراثي: إن الإقرار بالنمط الوراثي يقتـــضي عـــدم الحاجـــة إلـــى الانتخاب و المشاركة في اختيار الحاكم. و لما كان الإسلام لا يعترف بالنهج الوراثي[5] فقد بـــادر الصحابة إلى ممارسة حقهم في اختيار من يحكمهم. لقد كان العرف العربي و العـــالمي يقدمـــــان الأقـــارب في النواحي السياسية والاجتماعية، و برغم هذا لم يُنتخب علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- مع كونه من أقـــارب الرسول - صلى الله عليه و سلم، و صاحب سبق و علم

1- الخزرجي، والد النعمان؛ شهد بشير بدرا و غيرها. هو أول من بايع أبا بكر. استشهد عام 12 هـــ : **الإصابة، ترجمة رقـــم: 694.**

2- تاريخ الأمم و الملوك: 209/3.

3- و هو اجتهاد موصول بالأدلة حول فرضية الخلافة و الشورى و آداب الحاكم و غيرها.

4- مثل قول الله - تبارك و تعالى- : ((فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا ...)) الكهف: 22.

5- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مرجع سابق: 398/1.

و بلاء، لأن اختيار أغلب الصحابة أخطأه، و لكن منزلته بقيت مصونة مكرمـــة. و أرى أن عـــدم انتخاب علي، هنا وفي قصة الستة الذين رشحهم عمر، فيه الدليل الأقوى على عدم التقيد بالطريقة الوراثية في الإسلام.

و خلاصة هذا المبحث الثالث ضمن هذه البنود:

1- تبين أحداث بيعة الصديق تحقق إجماع الصحابة على أن طريقة نصب الحاكم هي الاختيـــار الحر (الانتخاب): فحتى الذين تخلفوا لم ينكروا طريقة الانتخاب بل خالفوا في الشخص المرشح.

2- كان إجماع الصحابة بالمدينة (و هم أهل الحل و العقد) قوليـــا عمليـــا علـــى صـــحة الـــنهج الانتخابي.

3- أما نساء صحابة المدينة فقد رضين بما تم، و لم يشاركن في الانتخـــاب لاطمئنـــانهن علـــى مساره النظيف، و لأن مشاركتهن الواجبة وقعت في أطوار تأسيس الدولة زمن النبي - صلى الله عليه وسلم- (بيعة العقبة الثانية)، فكأنهن في بيعة الصديق فوضن الأمر إلى الرجال.

4- و كذلك صحابة غير المدينة قد كان إجماعهم سكوتيا: فقد علموا بآراء أصحاب المدينة – فـــي الاختيار الحر لأبي بكر– و لم ينكروها. و الإجماع السكوتي زمن الشيخين مقبول من جهة البحث العلمي.

5- مسارعة الصحابة للمشاركة في البيعة الانتخابية، و تركهم المشارك في تجهيز الجسد الطاهر، برهان كبير على مسؤولية إمضاء الاختيار في نصب الحاكم.

6- المحاورة السلمية و الاجتهادات المختلفة أمارات على تزكية الانتخابـــات المـــسؤولة و نبـــذ أسلوب التغلب و لوراثة.

7- إن عدم الالتزام بانتخاب علي - رضي الله عنه- مع فضله العالي لدليل على أن الانتخاب الطاهر، لا الوراثة و الانقلاب، هي المنهج الأقرب الذي يفضله الإسلام.

المبحث الرابع: مشروعية الانتخاب بمصادر التشريع الأخرى.

تمهيد: يجد الانتخاب دعما كبيرا لمشروعيته من مصادر التشريع التي للرأي فيها مجال أوسع من المصادر الثلاثة الأولى (القرآن، السنة و إجماع السنة). و ما ذلك إلا لكونه، كما قلت من قبل، مصطلحا نازلا يطلب الحجج على جوازه. و قد وجدت أن أكثر المصادر التشريعية الباقية(غير الثلاثة) تدل على مشروعية الانتخابات إن هي تأدبت بآداب الإسلام.

المطلب الأول: مشروعية الانتخاب بمذهب الصحابي[1].

تمهيد: آثرت تسمية " مذهب الصحابي " كما أوردها د. وهبة الزحيلي[2] لتشمل قول الصحابي و فعله، و بعض الأصوليين المالكية يربط بين هذا و بين عمل أهل المدينة[3]. و أيا كان الحال فإن المقصود من هذا المصدر رأي الصحابي الذي للاجتهاد فيه مجال.

و الأصل أن يغني إجماع الصحابة عن مذهب واحد منهم، لكن ما في هذا المطلب دلالات أعمق على مشروعية الأسلوب الانتخابي انفرد بها بعض الصحابة الكرام بعد اتفاقهم على اختيار الحاكم بالشورى. و من هؤلاء الصحابة: **عمر بن الخطاب** و **ابنه**، **أبو موسى الأشعري** و **عبد الرحمان بن أبي بكر**، رضي الله عنهم جميعا.

الفرع الأول: مذهب عمر بن الخطاب: حُفظ عنه أقوال عديدة تؤكد على التمسك بالشورى في نصب الحاكم وحق المسلمين في ترئيس من يفضلون، على مسؤوليتهم الإيمانية. ومن هذه الأقوال:

1- النهي عن قبول السلطة التي لم يتم إيلاؤها عن طريق الاختيار(الانتخاب)، قال - رضي الله عنه-

---

1- حقق ابن القيم أن رأي جمهور أئمة الإسلام العمل بقول الصحابي و اجتهاده: **أعلام الموقعين: 2/ 12، 25 و غيرهما من صفحات الجزء الثاني**.؛ و في **إرشاد الفحول** أن كونه ليس بحجة هو قول الجمهور: **ص: 187**؛ و لكن الشوكاني- رحمه الله- عندما ذكر القائلين به كان منهم أكثر الحنفية، والإمامان: مالك و الشافعي: قلتُ: و كيف يتأسس الجمهور بغير هؤلاء جميعا؟ و في جميع الحالات فمذهب الصحابي له أدلته المبسوطة في كتب الأصول.

2- في كتابه: **أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986: ص: 850، ج2.**

3- أصول الفقه، الشيخ محمد الطاهر النيفر، دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، تونس، لا تاريخ، ص: 122.

" من دُعي إلى إمارة من غير مشورة فلا يحل له أن يقبل" [1].

2- أقوال تنكر بشدة السعى للوصول إلى السلطة بغير رضا الأمة، بل ترخص في التصدي لمن تزين له نفسه ذلك بالقوة.[2]. و في هذا الصدد قال الأستاذ أبو الأعلى المودودي: " و معنى قول سيدنا عمر هذا أن محاولة أي إنسان الاستيلاء بالقوة على الحكومة الإسلامية جرم كبير لا ينبغي على الأمة أن تسكت عليه" [3].

3- مذهب الفاروق إلغاء الإمـارة المنصبة في غفلة من المسلمين و انتخابهم قال- رضي الله عنه- : فقد حذر من مشايعة من أُمِّر دون رضى عامة المؤمنين، فقال: " من بايع رجلا عن غير مشورة المسلمين فلا يُتابع هو و الذي بايعه تَغِرَّة أن يقتلا " [4].

5- رأي عمر الدائم هو أن حق اختيار القائد موكول إلى المقودين، كما يتبين في وصيته: " إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا عليكم أحدكم، **ذلك أمير أمّره رسول الله عليكم**" [5] : فيصير للأمير الذي اختير(انتُخب) مكانة من عينه الرسول المعصوم.

فعمر كان – كقائده محمد - صلى الله عليه و سلم – كارها لمظاهر الملكية الوراثية، و هذه أقواله تصدق ذلك هنا، و قد رأينا كيف امتنع عن ترشيح ابنه عبد الله - رضي الله عنه- لمنصب الخلافة مع الستة، برغم كفاءة عبد الله لهذا المنصب[6] . و لن تجد أقواله السابقة سبيلا لتنفيذها – الآن- أفضل من انتخاب تحرسه آداب الإسلام.

الفرع الثاني: مذهب أبي موسى الأشعري: من أقواله المأثورة - رضي الله عنه- : " إن

1- فتح الباري: 154/12.

2- مصنف عبد الرزاق (أبو بكر الصنعاني، 211)، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمان الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، 1970:

3- الخلافة و الملك، المودودي، مرجع سابق، ص: 42 (الهامش).

4- فتح الباري: 150/12 (و **تَغِرَّة** أن يقتلا: حذر أن يقتلا: **المرجع السابق، الصفحة نفسها)**

5- بغية الرائد، مرجع سابق: 449/5.

7- راجع ص: 68 من هذه الأطروحة.

الإمارة ما ائتُمِر فيها و إن الملك ما غلب عليهم بالسيف" [1]. و الصحيح في قصة التحكيم أنه وعمرو بن العاص كان يعملان على أن يلي أمر المسلمين يختارونه من بينهم، و لم يُستغفل أبو موسى كما في بعض المصنفات[2].

الفرع الثالث: مذهب عبد الله بن عمر: حُفظ عنه قوله: " إذا كنتم ثلاثة فأمروا عليكم أحدكم " [3]. وما أُثر عنه - رضي الله عنه- أنه سكت تولية معاوية ابنه يزيدا إنما كان حفظا لوحدة الدولة وقوتها، لا إقرارا للنمط الوراثي.

الفرع الرابع: مذهب عبد الرحمان بن أبي بكر[4] **:** كلف معاوية - رضي الله عنه- واليه على المدينة مروان بن الحكم(65) ليأخذ البيعة من الصحابة لابنه يزيد. فخطب مروان يهم فقال: " إن أمير المؤمنين قد رأى أن يستخلف عليكم ولده يزيد سنة أبي بكر و عمر". فقام إليه عبد الرحمان بن أبي بكر فقال: " بل سنة كسرى و قيصر، إن أبا بكر و عمر لم يجعلاها في أولادهما..." [5]. ثم قدم معاوية إلى المدينة ليجتمع بالصحابة، فقال له عبد الرحمان بن أبي بكر - رضي الله عنهما - : " إنك لوددت أننا وكلناك في أمر ابنك إلى الله، و إنا و اللهِ لن نفعل، و اللهِ لتردنّ هذا الأمر شورى في المسلمين أو لنعيدنها جذعة ". ثم خرج من عنده[6].

و خلاصة هذا المطلب ضمن هذه البنود:

1- مذهب الصحابي عمر(أقواله و أفعاله) جلية في حماية حق الأمة في الاختيار، و نشعر من مواقف عمر أن الاختيار حق و واجب و مسؤولية لا يريد عمر أن يتحملها هو و لا شخص متفرد.

2- أكدت مواقف باقي الصحابة المثبتة مذاهبهم أن منهج الإسلام في نصب الحاكم هم الاختيار(الانتخاب)، و أكدت إجماع الصحابة المسوق سابقا.

1- الخلافة و الملك للمودودي، ص: 51.

2- في نقض ما نُسب إلى أبي موسى و عمرو بن العاص راجع: **العواصم من القواصم، مصدر سابق، ص: 180.**

3- مصنف عبد الرزاق، مصدر سابق: 165/5.

4- أسنُّ أولاد أبي بكر. لم يهاجر لأنه كان صغيرا، ثم قدم مسلما قبل الفتح في فتية من قريش منهم معاوية. كان عبد الرحمان صالحا حسن الرمي، و له دور بارز في حرب المرتدين باليمامة (11). ت 58 و قيل قبل ذلك: **الإصابة، ترجمة رقم:5155.**

5- تاريخ الخلفاء، ص: 161 و 162.

6- المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

3- ينبغي ملاحظة كون الصحابة المذكورين هنا من ذوي المشاركات السياسية العميقة: فعمر كان خليفة، و من قبل شارك في ترشيح أبي بكر و مبايعته، و أبو موسى كان أحد أعضاء لجنة التحكيم السياسية، و عبد الله بن عمر و عبد الرحمان بن أبي بكر نشآ في أسر خلافة، و كان لعبد الله حضور في الستة الذين رشحهم عمر... و كل هذا يجعل لمواقفهم - من مسألة اختيار الحاكم- وجاهة أكبر.

المطلب الثاني: مشروعية الانتخاب بسد الذرائع.

تمهيد: يستثمر هذا الدليل عن طريق **موجز** يبين معناه و أقوال العلماء في الاحتجاج به، ثم إثبات **دلالة** سد الذرائع على مشروعية الانتخابات.

الفرع الأول: موجز معنى سد الذرائع و حجيتها: الذريعة- في الاصطلاح الأصولي- " هي الوسيلة إلى الشيء "[1]. و هي ثلاثة أقسام: ذرائع **معتبرة** (يُفتى بسدها ومنعها شرعا) بالإجماع، و ذلك كمنع حفر الآبار في طريق المسلمين، و إلقاء السم في طعامهم، و ذرائع **ملغاة** كزراعة العنب فإنها لا تحظر خشية الخمر، و ذرائع **مختلف فيها** كبيوع الآجال[2]. و اشتد أخذ الإمامين مالك و أحمد بسد الذرائع(القسم المختلف حول الاحتجاج به)، وانتصر لها ابن تيمية و ابن القيم (حتى قال إنها ربع الدين)، و عمل بها الإمامان أبو حنيفة والشافعي في بعض المسائل[3].

الفرع الثاني: دلالة سد الذرائع على مشروعية الانتخابات: الانتخابات هي أداة تسد الذريعة إلى الاستبداد و الفساد و الطغيان، لأن الانتخاب اختيار مسؤول، يبنى على وعي المنتخِبين ومراقبتهم، وبعدهما تبدأ مهمة المنتخَب و أمانته لأداء ما اتفق عليه مع منتخِبيه، ممتنعا عن الانفراد بالحكم والقرارات. و المستبدون، الذين تسلقوا المناصب بغير انتخاب، أو بانتخاب مزور أو غير واع، قد آلموا شعوبهم ألما صريحا: فقادوها إلى حروب دامية ظالمة، و أوقعوها في الشدائد المالية

---

1 و 2- و قد شرح الشيخ محمد الطاهر النيفر هذا التعريف - المنقول عن القرافي(684) شرحا يرفعه إلى أشمل تعاريف الذريعة و أدقها، أنظر: **أصول الفقه**، الشيخ محمد الطاهر النيفر، مرجع سابق، ص: 112. و للمقارنة راجع الكلام عن الذريعة في: **أعلام الموقعين: 108/3 و 109.**

3- المصدر السابق: 108/3 -126.

و غيرها، بل جروها إلى جهنم و بئس المصير: حدث ذلك في عهد فرعون موسى - عليه السلام - و في عصر كثير من الأكاسرة و غيرهم من المستبدين لا يخلو منهم زمان و لا يخضعون لرقابة المنتخِبين. فالانتخابات سد حصين ضد مساوئ الاستبداد: لا من حيث منع وصوله إلى السلطة بأسلوب الإكراه و التغلب و الانقلاب، ولا من حيث فساد المنتخَب بعد انتخابه.

صحيح إن المسيرة الانتخابية كانت دامية أحيانا، و لكنها، عندما تنزهت عن التزوير، قد كللت باستقرار وتنمية دائبين في دول كثيرة. و مهما ساءت نتائج الانتخابات فإنها لن تبلغ سوء الانقلاب و ما يتلوه من استبداد و فساد: فشر المنتخَب مؤقت عهدته، و شر المستبد دائم، و **النحس المتغير خير من النحس الدائم**، كما قال الشيخ رشيد رضا[1].

و من القائلين بان الانتخابات تسد الذريعة إلى الاستبداد و الفساد السياسي د. يوسف القرضاوي: فقد أرشد إلى أن من من حق المسلمين، بل من واجبهم، الاستفادة من التجارب الديمقراطية و ضماناتها بما يقوي مبدأ الشورى و يمنع استبداد الطغاة بناء على قاعدة : سد الذريعة ". وأكد - حفظه الله- أن مصائب عظيمة وقعت على الأمة الإسلامية – قديما و حديثا – بسبب الاستبداد الذي يستعلي على الشورى في الحكم و غيره[2].

و لو أننا أردنا تصنيف الاستبداد ضمن مراتب الذرائع كما قسمها القرافي فإن أدنى ما توصف به هو كونها من الذرائع المختلف في سدها، أو التي لم تحز الإجماع. و لكن هل هذه المرتبة كافية؟ إذا كان الاستبداد يقود إلى الفقر[3] و الحرب و نشر الآثام هل يبقى – في الشريعة – كبيوع الآجال التي يخشى أن توصل إلى الربا؟ لا ريب أن سائر العقلاء يحكمون ببطلان هذا، و يضمون الاستبداد إلى الذرائع المجمع على سدها كحفر الآبار في طريق المسلمين و ما يماثلها. و يتأكد هذا الرأي عندما يُطلع على ما صارت عليه أحوال كثير من الدول الأوروبية من الرخاء و البعد عن الحروب بعد استقرار الأنظمة الانتخابية فيها، و لا ينقصها غير الانقياد لعقيدة الإسلام و أخلاقه فتستقيم سائر شؤونها.

1- مختارات سياسية من مجلة المنار، مرجع سابق، ص: 272.

2- من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص: 29.

3- و الاستبداد جر إلى حروب أفنت جيوشا و شعوبا: في داحس و الغبراء(بين عبس و ذبيان)، في الحرب العالمية الثانية، بسبب استبداد هتلر و حلفائه، و غير ذلك كثير.

و الخلاصة أن سد الذرائع دليل واضح على جواز الانتخابات لأنها هي السد الذي يمنع ذريعة الاستبداد الموصل إلى مفاسد شديدة.

المطلب الثالث: مشروعية الانتخاب بالمصالح المرسلة.

تمهيــد: يتضمن هذا المطلب **اختصارا** لتعريف المصالح المرسلة في علم الأصول، و احتجاج العلماء بها، ثم بيانا لوجه **الاستدلال بها** على مشروعية الانتخابات.

الفرع الأول: مختصر تعريف المصالح المرسلة و حجيتها: قال حجة الإسلام الغزالي: " المصلحة هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، و لسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق، و صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، و مقصود الشرع من الخلق خمسة هو أن يحفظ دينهم و نفسهم وعقلهم و نسلهم و مالهم. فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، و كل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، و دفعها مصلحة" [1]. و بهذا فمفهوم المصلحة المرسلة يحتوي على بعض ضوابط القياس، من خلال مراعاة المناسب[2]، و لذلك قال الشيخ النيفر في تعريف المصالح المرسلة: " يراد بها المصالح التي هي من جنس المصالح التي أقرها الشرع و التي لم يشهد لها دليل خاص من الكتاب و السنة و الإجماع بالإثبات أو كما لم يشهد لها واحد من ذلك بالإلغاء" [3].

و الرائج أن الإمام مالكا و أصحابه قد أفرطوا في الأخذ بالمصالح المرسلة، و حتى نسب إليهم الإمام الجويني القول بها دون مستند، أحيانا[4]. و ذلك ليس صحيحا كما ضبطه القرطبي واصفا كلام الجويني بالمجازفة [5]، و قرر الشاطبي أن القسم المستدل به هو ما سكتت عنه النصوص لاءم تصرفات الشارع في الجملة من غير دليل معين، و مثّل له بجمع المصحف[6]. وعملت الحنابلة بالمصالح المرسلة، وعدوها من القياس[7]، و شرط الشافعي و الحنفية ملاءمة

1- المستصفى: 284/1.

2- المصدر السابق: 287/1.

3- أصول الفقه، محمد الطاهر النيفر، مرجع سابق، ص: 105.

4- إرشاد الفحول: 184/2

5- المرجع السابق، الصفحة ذلتها.

6- الاعتصام، الشاطبي (أبو إسحاق)، دار المعرفة، بيروت، 1985: 114/2 و 115.

7- أصول الفقه، محمد الطاهر النيفر، مرجع سابق، ص: 105.

" ... المصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول" [1]. أما الغزالي فقد طلب شروطا أخرى: فينبغي أن تكون المصلحة ضرورية، قطعية و كلية. و إنما تكون ضرورية إذا كانت تحفظ الدين أو النفس أو العقل أو المال أو النسل. و المراد بالقطعية أن يُجزَم بتحقق المصلحة منها، أما الكلية فمعناها حصول المصلحة لجميع الملمين لا لطائفة منهم[2]. و هذه الأقوال تثبت أن نسبة رد العمل بالمصالح المرسلة إلى جمهور العلماء[3] هي نسبة غير صحيحة.

<u>الفرع الثاني: دلالة المصالح المرسلة على مشروعية الانتخابات:</u> إن الجمع بين أثر الأسلوب الانتخابي على استقرار مجتمعات كثيرة و تطورها، من جهة، و بين شروط الإمام الغزالي للعمل بالمصالح المرسلة[4]، من جهة ثانية، يفسح المجال بوضوح للقول بمشروعية الانتخابات – بعد تهذيبها – بناء على قاعدة المصالح المرسلة، و مسالك ذلك كما يأتي:

1- الانتخابات، إذا هُذبت، صارت من جنس ما جاء به الشرع [5]: بدء بالآية الكريمة ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))، ثم دعوة الرسول الصحابةَ إلى اختيار نقبائهم و عرفائهم، ثم إجماع الصحابة على اختيار أبي بكر، وغير ذلك مما يدخل في باب اختيار السلطة.

2- و النهج الانتخابي مصلحة تعم المسلمين، لأنها تتيح لهم اختيار من يرون فيه الكفاءة لحماية مصالحهم الدينية، البدنية، العقلية، المالية و النَّسبية(المصلحة ضرورية). و عندما تتنزه الانتخابات عن التزوير فإن المرشحين يصيرون أحرص على رضى المنتخِبين. و كم توددت أحزاب فرنسية و أمريكية كثيرة إلى المسلمين للفوز بالانتخابات[6] (المصلحة كلية). و في بلاد كثيرة زالت المخاوف من خيانة المنتخَبين للمنتخِبين، و أضحت الأوضاع تتحسن بمرور الوقت نتيجة تنافس المرشحين و توالي الدورات الانتخابية(المصلحة قطعية)، فإن ظهر غير هذا فمؤسسات الدول تقف لردع الانحراف بالحق في إقالة النائب، أو الحل الشعبي أو الدعوة إلى انتخابات مبكرة، و غيرها من الوسائل القانونية [7].

1- إرشاد الفحول: 185/1.

2- المستصفى: 296/1.

3- إرشاد الفحول: 184/1.

4- اعتمدت شروط حجة الإسلام لأنها الأكثر تضييقا على الاحتجاج بالمصالح المرسلة، و غيره، مع هذه الشروط، قطعا، يقول بالمصالح المرسلة.

5- راجع التعاريف السابقة.

6- http://www.islamonline.net

7- محاضرات في النظم السياسية المقارنة، د. تيسير عواد، مرجع سابق، ص: 65.

فالانتخابات – بعد تشذيبها – مشروعة بالمصالح المرسلة لأنها محل لتكريم عقول المسلمين و آرائهم، و صيانة لهم من أن يتسلق للاستبداد عليهم فضولي سياسي. و هي نهج لتعاونهم في السراء و الضراء مع من اختاروه و وثقوا به. وهذا الأسلوب في نصب السلطة يحقق التفرغ المهني و التخصص العلمي: فالانتخاب الحر يسمح للحرفي بالانصراف إلى حرفته، و يدفع الباحث إلى الرجوع إلى بحثه و كلا الرجلين مطمئن على إلى أنه وضع القيادة في أيد قوية أمينة متخصصة، و هذا الاطمئنان يورث إبداعا في أعمال الجميع.

و قد أشار بعض العلماء المعاصرين إلى الاستناد على المصالح المرسلة لتجويز الانتخابات، فكان منهم الشيخ يوسف القرضاوي - حفظه الله- الذي نبه إلى جواز دخول المسلمين إلى مجالس نيابية، ينتخبهم لها عامة المسلمين، و لو تم ذلك في بلاد غير إسلامية، و استند لمشروعية ذلك على أدلة منها المصالح المرسلة[1]. و وصف شيخ الإسلام ابن تيمية فعل عمر - رضي الله عنه- عندما جعل الخلافة شورى في ستة، بأنه من قبيل العمل بالمصلحة[2]، و إذا ثبت هذا فهو أصل عظيم لأنه فعل صحابي لم يُنكر، و هو إجماع لا يُنكر، كما تقدم[3].

1- http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4468&version=1&template_id=254&parent_id=12

و أشار إلى الاعتماد على المصالح المرسلة في كون الأمة صاحبة الحق في اختيار من يحكمها: **هموم المسلم المعاصر في فكر الداعية الإسلامي د. يوسف القرضاوي، ياسر فرحات، دار الشهاب، باتنة، لا تاريخ، ص: 139.**

2- منهاج السنة النبوية، مصدر سابق: 163/3.

3- الإجماع السكوتي: حجيته و علاقته بحرية التعبير، مرجع سابق، ص: 254.

المطلب الرابع: مشروعية الانتخاب بالعرف.

الفرع الأول: مختصر تعريف العرف و حجيتــه: العرف ما اعتاده الناس و ساروا عليه[1]. و لــه تقسيمات، فباعتبار شموله هو قسمان: عام و خاص. فالعرف العام هو ما تَعارفُ عليه بلدان كثيرة في وقت واحد، كالعمل بعقد الاستصناع[2]؛ و العرف الخاص ما اصطلح على استعماله أهل مدينة معينة دون غيرهم. و العرف – باعتبار مشروعيته – قسمان: صحيح و فاسد: فالعرف الــصحيح ما تعارف عليه الناس دون أن يحرم حلالا أو يحلل حراما، كتعارف الناس على تقــسيم الــصداق إلى مقدم و مؤخر؛ و الفاسد ما أحل الحرام كتعارف بعضهم على شرب الخمر و أكل الربا و غير ذلك.

و العرف الصحيح العام حجة عند أكثر الفقهاء، غير أن الشافعية يقولون بالعرف العملي دون القولي، و استدلوا بحجج منها قول عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - : " ما رآه المسلمون حــسنا فهو عند الله حسن، و ما رآه المسلمون سيئا فهو عند الناس سيئا" [3].

الفرع الثاني: دلالة العرف على مشروعية الانتخاب: الانتخابات عرف صحيح عــام يــستوجب القبول الشرعي: فبعد أن كان أسلوب الاختيار السياسي عرف المسلمين الذي اعتــادوه و ســاروا عليه خلال العهد الراشدي، و هو عهد لم يروا أفضل منه بعد ذلك، ها هو الانتخاب اليوم، بــرغم ما يكتنفه من نقائص في المنتخَبين و باطل التزوير، لا يعترض عليه أغلب المسلمين[4]: فهم بــين مشارك فيه أو محجم عنه لسبب يخصه لا يرتبط بالمشروعية الفقهية في شــيء. لقــد صــارت الانتخابات مما يراه أكثر المسلمين حسنا، تلتقي على الرضاء بها – بعد إصلاحها – كلمة العلمــاء و العامة. و هي لن تحل حراما ولن تحرم حلالا، بل إن المنهج الانتخابي بات يحُل محل الأساليب العنيفة في التعبير عن الآراء السياسية. و الأسلوب الانتخابي صار عادة عامة تعارف الناس عليها ضمن خطط سياسية و اقتصادية و اجتماعية تتطلبها حاجاتهم و مصالحهم[5]، لا يكاد يستغني عنها تجمع مسلم، و لذلك حازت القبول العام.

1- هو – شرعا – ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، و تلقته الطبائع بالقبول: **القاموس الفقهي، مرجع سابق، ص: 30.**

2- هو – في الشريعة – عقد في الذمة شرط فيه العمل: **الموسوعة الفقهية، دولة الكويت، مرجع سابق: 325/3.**

3- بغية الرائد، مرجع سابق: 428/1.

4- راجع مطلب **الانتخاب في الدول الإسلامية بعد سقوط الدولة العثمانية**، ص: 98 من هذه الأطروحة.

5- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص: 832(ج2).

و خلاصة هذا المبحث الرابع ضمن هذه البنود:

1- مصادر التشريع المختلف فيها، كالمتفق عليها، تبيح الانتخابات المتأدبة بأخلاق الإسلام: ثبت ذلك بمذاهب صحابة ذوي خبرة سياسية، و استدلال منضبط بسد الذرائع و المصلحة المرسلة، و مسايرة معتدلة للعرف الصحيح.

2- إذا كانت مذاهب الصحابة تشجع على اختيار الحاكم من طرف أمة المسلمين، فلا يسعنا الغفلة عن كون هذه المذاهب الصحابية اجتهادات نشأوا عليها زمن النبوة، فالوضع قبل النبوة لم يكن ميالا للاختيار السياسي بصفة دائمة، و لهذه التنشئة دلالتها التشريعية القوية.

3- إن كون الانتخابات تسد ذريعة الاستبداد أمر لا جدال فيه. قد لا يتحقق المنع التام من الاستبداد دفعة واحدة، لكنه يحاصر و يضيَّق شره. و لا أحسب المستبد إلا منصرفا إذا ضُيق عليه لأنه لا يرضى إلا بالاستبداد الكامل. و حينئذ يتحقق كون الانتخابات تسد ذريعة الاستبداد.

4- مشروعية الانتخابات فرع متين من المصالح المرسلة لمن تتبع ضوابط العمل بالمصالح وأسرارها الأصولية.

5- الانتخابات عرف زماننا الذي لا يخالف نصا و لا قاعدة شرعية.

المبحث الخامس: مشروعية الانتخاب بمقاصد الشريعة الإسلامية.

تمهيـــد: لا مناص من مراعاة مقاصد الشريعة قبل إصدار الفتاوى المحققة[1]. و رعايـة هـذه المقاصد احترام لدلائل شرعية لا يجادل فيها عالم، و قد بينها هؤلاء الأعلام فــي مــصنفاتهم[2]. والاستدلال على مشروعية الانتخابات بمقاصد الشريعة المرعية مستند قوي و عــريض، يتطلــب بيانا مختصرا **لمعنى** المقاصد و **حجيتها**، ثم وجه **دلالتها** على جواز النهج الانتخابي.

البند الأول: موجز معنى مقاصد الشريعة و حجيتها: مقاصد الشريعة هــي الغايــات و الأهــداف والنتائج و المعاني التي أتت بها الشريعة و أثبتتها في الأحكام، و سعت إلى تحقيقهــا و إيجادهــا والوصول إليها في كل زمان و مكان" [3] . و قال الــشاطبي: " ... وضــع الــشرائع إنمــا هــو لمصالح[4] العباد في العاجل و الآجل معا..." [5]؛ ثم بين - رحمه الله- أن هــذه المقاصــد ثلاثــة: ضرورية، حاجية و تحسينية. ثم عرف **الضرورية** بأنها " ما لا بد منها في قيــام مــصالح الــدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد و تهارج و فوت حيــاة، و في الأخرى فوت النعيم و الرجوع بالخسران المبين". و **الحاجية** " مفتقَــر إليهــا مــن حيــث التوسعة و رفع الضيق المؤدي في الغالب على الحرج و المشقــة بفوْت المطلوب، فإذا لم تُــراعَ دخل على المكلفين، على الجملة، الحرج و المشقة، و لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع فــي المصالح العامة" [6].

و حجية المقاصد لا ينبغي أن يجادل فيها عالم كما قال الشاطبي، و أنكــر مــذهب القــائلين بالظاهــر(الخوارج و الظاهرية)، وبين بطــلان آرائهم[7]. و نبه أبو حامــد الغزالي إلى ضرورة

1- أصول الفقه الإسلامي، ص: 1017، ج2؛ و قد حذر الغزالي في **المستصفى: 182/1** من تجاهل اعتبار المقاصد.

2- الموافقات: 37/2.

3- مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان: بحث د. محمد الزحيلي ضمن كتاب: **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، و هــو العدد 78 من كتاب الأمة، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1423هـ ، ص: 70.**

4- أي: لقصد تحقيق مصالح العباد، و قد يعبر الغزالي و الشاطبي، في كتبهما، عن المقاصد بالمصالح.

5- الموافقات: 4/2.

6- الموافقات: 2/7-9. و قد استغنيت عن تعريف المقاصد التحسينية لعدم حاجتي إليه.

7- المصدر السابق: 37/2.

اعتبار المقاصد و حذر من تجاهلها[1]. و تمضي بعض الاجتهادات المعاصرة[2] إلى اعتبار مقاصد الشريعة هي حقوق الإنسان في الحياة و الحرية السياسية و غيرها، (وهو حق لا شك فيه، إضافة إلى اشتمال المقاصد على شؤون أخرى طبعا). و قد دعت التطورات المتزايدة في حياة الناس الفقهاء المعاصرين إلى التنبيه إلى أهمية المقاصد من حيث كونها تُلحق بالجواز كل ما يحقق مقاصد الشرع (مصالح العباد) و تحظر ما يهددها. إن فقه مقاصد التشريع هي منارة للإفتاء في شؤون السياسة الشرعية و ما يرتبط بها[3]. فأشبهت الرقابة على دستورية القوانين: فلا يُصحَّح حكم يناقضها.

البند الثاني: دلالة مقاصد الشريعة على مشروعية الانتخابات: إذا راعينا ما أسميه " رقابة مقاصد الشريعة على الاستدلال بالمصادر الأخرى" فإن جواز الانتخابات لا يمتنع: لأن تسليم حق اختيار الحاكم إلى الأمة هو الأصل الذي شهدت عليه النصوص الشرعية[4] و هدي الراشدين. وصرح حجة الإسلام الغزالي أن نصب الإمام واجب من ضروريات الشرع الذي لا سبيل لتركه. و قوله " نصب " يتضمن التولية من الأمة أو باختيارها.

ثم إن الانتخابات الصحيحة ستوصل من اختاره المسلمون، و لا يختارون إلا من يحمي دينهم، أنفسهم، عقولهم، مالهم و نسلهم، و تلك المقاصد الضرورية التي لا بد منها. و شرح الأستاذ فتحي يكَن[5] في هذا الموضوع أن المشاركة في الانتخابات تمكن النائب المؤمن من كشف تبديد أموال الأمة و العمل على النهي عنه[6]، فأضحت الانتخابات وسيلة لحفظ مقصد ضروري فتجوز لأجل ذلك بل تجب وجوبا كفائيا. و مثل هذا الدور الذي يؤديه المنتخَبون الصادقون يقوم في حفظ الدين بنشر ما يدعم العقيدة بالتعليم و الإعلام، و حظر ما يطعن فيها؛ و تسمح التنظيمات السياسية اليوم للمنتخَب بوسائل كثيرة يصون بها سائر مقاصد الشريعة الضرورية، فيتحتم جواز الأسلوب الانتخابي باعتباره الوسيلة الوحيدة المتاحة لحفظ ضرورات الأمة، و يصير ذلك من باب

1- المستصفى: 287/1.

2- رأي الأستاذ: عمر عبيد حسنة (المشرف على مجلة و كتاب " الأمة " القطرية) : **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص: 37.**

3- المرجع السابق، ص: 76.

4- مثل قول الله - تبارك و تعالى - : ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)).

5- باحث و داعية لبناني معاصر.

6- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، الكتاب الأول: ص: 181.

"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" كما سيأتي في القواعد قريبا. و قد استند الشيخ فيصل مولوي[1] على مقاصد الشريعة في برهانه على وجوب المشاركة في الانتخابات اللبنانية، و كان من قوله في هذا الشأن: "... "... والمعروف أن جلب المصالح ودرء الفاسد من مقاصد الشريعة" وعد المشاركة في اختيار أفضل من يحكم الناس أو يمثلهم واجبا شرعيا[2].

و الانتخاب الواعي يقود من يرعى **الحاجيات** إلى مصاف القيادة: فيجتهد في رفع المشاق عن العباد و سن ما ييسر عليهم حياتهم. و إجمالا: فالانتخابات – إذا سلمت من آفات الافتراء والتزوير...– تصير من غايات الشريعة لأنها تمنع من التهارج (الاضطراب)، و الأجدر بالمسلمين حسن تخير من يحمي مصالحهم العاجلة والآجلة.

1– فقيه و داعية لبناني معاصر، نائب رئيس المجلس الأوروبي للبحوث و الإفتاء.

2- http://www.mawlawi.net/Nadawat.asp?cid=80&cc=aaa-

المبحث السادس: مشروعية الانتخاب بالقواعد الأصولية و الفقهية.

تمهيـــد: القواعد الأصولية و الفقهية كانت – دوما – مرجعا في تبيّن الحلال و الحــرام، و قــد استند فقهاء معاصرون كثر على هذه القواعد للحكم بجواز العملية الانتخابية المطهرة من الآفات.

المطلب الأول: مشروعية الانتخاب بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" الأصولية.

تمهيـــد: تعد قاعدة **ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب** أصلح القواعد الأصولية دلالــة علــى مشروعية الانتخابات. و لا بد – قبل إيضاح **دلالتها** على ذلك – من بيان **معناها** و البرهنة علــى **حجيتها.**

الفرع الأول: معنى قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" و حجيتها: إذا ارتــبط حــصول واجب بتصرف معين: هل يجب هذا التصرف؟ لا خلاف في عدم وجوب ما كان خــارج قــدرة المكلف، و ذلك كحضور العدد الذي به تصح الجمعة: فهو واجب لأنه يوصل إلى إقامتها، و لكنه خارج عن قدرة المكلف، فهو غير واجب في حقه. أما ما كان في مقدور المكلف و باختياره، فهو واجب، سواء أكان شرعيا أم حسيا. مثال الشرعي وجوب الطهارة لتوقف الصلاة عليها: فإيجــاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة. و أما الحسي فكالسعي إلى الحج، فإنه واجب لأن الحــج لا يتم إلا به، و هو مقدور عليه. و منه وجوب غسل جزء من الرأس إذا كان غسل الوجه لا يــتم إلا به؛ و الإمساك جزء من الليل يجب لأن تحقيق الصوم لا يتم إلا بذاك[1]. قال حجــة الإســلام: "... نقول ما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به، و هو فِعل المكلف، فهو واجب. و هذا أولى من قولنا يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب..." [2].

الفرع الثاني: دلالة قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" على مــشروعية الانتخابــات: إن جميع شرائط العمل بهذه القاعدة المحْكمة متحققة للدلالة على مشروعية الانتخابات المطهرة مــن الآثام:

1- المستصفى: 71/1

2- المصدر السابق، الصفحة ذلتها.

1- فإقامة حكم يدير أمر المسلمين واجب شرعي لا جدال فيه، و إبعاد هذا الحكم عن الطغيـــان، بطريق التأمير السلمي واجبان[1].

2- و لا سبيل – اليوم – لإرساء هذا الحكم إلا بالانتخابات.

3- و الانتخابات في مقدور المكلف، فتصير واجبة[2].

و لنصغ إلى أبي حامد الغزالي و هو يصرح "... نقول ما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به، وهو فِعل المكلف، فهو واجب. و هذا أولى من قولنا يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجـــب...": فزيادة على أن إيجاب التوصل إلى ما هو واجب بوسيلة غير واجبة يقود إلى التناقض العقلـــي[3]، فما أدق قول الغزالي هذا في دلالته الإضافية على مشروعية الانتخابات: فإن منـــع النـــاس مـــن مكافحة الاستبداد و الطغيان بسبيل الانتخابات، و حرمانهم حقهم في تخيُّر من يحكمهم، قـــد يقـــود إلى استعمال طرق مبغوضة أو دموية للتوصل إلى حوائجهم السياسية، و هذا توصل إلى الواجـــب بما ليس واجبا، لما أُهمل الطريق الواجب.

لقد كانت هذه القاعدة الأصولية أحد مستندات د. يوسف القرضاوي -حفظه الله- في التنـــصيص على مشروعية الطريقة الانتخابية، بعد تهذيبها، و نبه إلى أنها – مع مجموعة من الـــضمانات – تحمي الشورى من عبث المستبدين بها[4].

المطلب الثاني: مشروعية الانتخاب بالقواعد الفقهية.

تمهيـــد: من المقدور إثبات مشروعية الانتخاب بقواعد فقهية كثيرة، لكن أفضلها دلالة على ذلك – في تقديري – القواعد الآتية: " الأصل في الأشياء الإباحة "، " لا ضرر و لا ضـــرار" ، " درء المفسدة و جلب المصلحة" ، " ارتكاب أخف الضررين".

الفرع الأول: دلالة قاعدة " الأصل في الأشياء الإباحة " على مشروعية الانتخابات:

البند الأول: معنى القاعدة و حجيتها: **الأصل** هو القاعدة الثابتة المستمرة، و **الأشيـــاء** هي أفعـــال

1- السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص: 139 و 140.

2- المصدر السابق، ص: 139.

3- المستصفى: 1/71.

4- من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص: 137 و 138؛ هموم المسلم المعاصر، مرجع سابق، ص: 139.

المكلفين الاختيارية[1]، التي سكت الشرع عنها[2]، فيخرج ما وصفه الــشرع بحكــم الوجــوب أو التحريم و سواها، كما تخرج العبادات فالأصل فيها الحظر إلا ما شرعه الدين. و لم تتفــق كلمــة الأصوليين على الاحتجاج بهذه القاعدة: فبعضهم قال إن الأصل في الأشياء التحريم حتى يــسُتدل على الإباحة[3]، و هذا مذهب بعض الحنفية؛ و ليس التوقف[4] في هذه المسالة ببعيد عــن القــول بالتحريم: إذ كلاهما ينتظر الدليل المبيح. و فضل بعض الأصوليين القول بالإباحة بعد التوقف ثــم التثبت من انعدام ما يدل على التحريم[5]، غير أن جمهور الأصوليين – من الشافعية و الحنفيــة – على الاحتجاج بهذه القاعدة، كما أثبت ابن عابدين[6]. والعلامة ابن حجر من هذا الجمهور[7]، وقد استدل له بحديث: ((إِنَّ أَعْظَمَ المُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ)) [8] .

البند الثاني: دلالة هذه القاعدة على مشروعة الانتخاب: العملية الانتخابية – إذا أُبعدت عن مساوئ الافتراء و الرشاوى و سواها – يصدق عليها الدخول تحت كلمة " **الأشياء**"، باعتبارها مما ســكت عنه الشــرع، فلم يحرمه و لم يوجبــه[9]. و أكثر من نُسب إليهم رفض الاحتجــاج بهذه القاعدة – كالحنفية – أقروا المبايعة العامة بعد الخاصة، و عمل أهــل الحــل و العقــد، و نظــم الحكــم المستحدثة كالوزارة و غيرها[10]، و الانتخاب المهذب ليس إلا تطويرا لهذه الخطط السياسية[11].

و قد استدل المجيزون لدخول المجالس النيابية بطريقة الانتخابات بهذه القاعدة، صدر ذلك عن

1- أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص: 915، ج2.

2- حاشية ابن عابدين: 125/1.

3- الأشباه و النظائر، السيوطي (جلال الدين، 911)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، لا تاريخ، ص: 66.

4- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

5- المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي(محمد بن بهادر،794)، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1405 هــ: 176/1.

6- حاشية ابن عابدين: 125/1.

و في الموافقات ما يدل على العمل بهذه القاعدة: **134/1**.

7- فتح الباري: 656/9 (ط دار المعرفة بيروت، 1379هــ)

8- صحيح مسلم، حديث رقم: 2358. و هو عن سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه- مرفوعا.

9- هذا إذا لم نقل إنها واجبة لوجوب المشاورة المأمور بها في الآية: ((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)) آل عمران: 159.

10- و هذا يدل أن ما نُسب إلهم قد يكون متعلقا بمسائل معينة أو نطاق محدد كالعبادات المحضة و الأبضاع، لا سائر الأمــور. والإمام محمد بن الحسن الشيباني (187)، أحد أئمة المذهب الحنفي، نُقل عنه ما يؤيد – بوضوح – كون الأصــل فــي الأشــياء الإباحة: **حاشية ابن عابدين:** 105/1 (ط دار الفكر، بيروت، 1388 هــ).

11- فقد كان أبو يوسف (182) قاضيا و مستشارا لحكام بني العباس، و كتب الحنفية ثرية بضبط أمر أهل الحل و العقد، كما مر في **البحر الرائق**، و سيأتي غيرها عند عرض آراء المذهب الحنفي في طريقة اختيار الحاكم.

علماء الجماعة الإسلامية في لبنان التي تزعمها الشيخ فتحي يكن - حفظه الله - [1]: فقد تمسكت الجماعة بجواز المشاركة في انتخابات المجلس النيابي بأنه " ... طالما لم يرد أ نص يمنع ذلك فإن الأصل يبقى على حكم الجواز " [2].

الفرع الثاني: دلالة قاعدة " لا ضرر و لا ضرار" [3] على مشروعية الانتخابات:

البند الأول: مدلول هذه القاعدة و حجيتها: هذه القاعدة – و إن كانت خبرية – فإنها تتضمن الطلب: إذ ليس المقصود نفي وجود الضرر و الضرار و إنما النهي عن إتيانهما[4]. و معنى **الضرر**: إلحاق مفسدة بالغير، أما **الضرار** فهو مقابلة الضرر بالضرر[5].

و هذه قاعدة جليلة تصان بها حقوق لا تحصى، و هي الحَكم في شؤون تحقيق الأمن و نشر السلام بين الناس[6]. قال الأستاذ الزرقا - رحمه الله - : " ... و هذه القاعدة من أركان الشريعة وتشهد لها نصوص كثيرة في الكتاب و السنة، و هي أساس لمنع الفعل الضار و ترتيب نتائجه في التعويض المالي و العقوبة، كما أنها سند لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح و درء المفاسد. وهي عدة الفقهاء و عمدتهم و ميزانهم في طريق تقرير الأحكام الشرعية للحوادث". ثم قال: " و نصها ينفي الضرر نفيا، فيوجب منعه مطلقا، و يشمل الضرر الخاص و العام، و يشمل ذلك دفعه قبل الوقوع بطرق الوقاية الممكنة، و رفعه بعد الوقوع بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره و تمنع تكراره" [7]. قلتُ: و لا يكاد يخلو من هذه القاعدة كتاب مذهبي مختصر و لا مطول.

البند الثاني: دلالة قاعدة " لا ضرر و لا ضرار" على مشروعية الانتخابات: تصلح مفاهيم هذه القاعدة الفقهية لبناء مشروعية الانتخاب عليها من جهة كون المتوصل إلى الحكم بغير الانتخاب (بالتغلب أو الوراثة) لا تُضمن كفاءته في التسيير، و هو ما يوقع الضرر الذي يعم الناس من هذا

1- داعية و مباحث لبناني معاصر.

2- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، فتحي يَكن، ط1، مؤسسة الرسالة، 1996، الكتاب الأول، ص: 191

3- قال ابن الأثير الجزري (606) إن لهذا الحديث طرقا يقوي بعضها بعضا، و نقل أن جماهير أهل العلم قد تلقته بالقبول و احتجوا به: جامع الأصول من أحاديث الرسول، ابن الأثير الجزري (المبارك)، ط3، دار الفكر، بيروت، 1983: 644/6 (الهامش).

4- القواعد الفقهية بين الأصالة و التوجيه، د. محمد بكر إسماعيل، ط1، دار المنار، القاهرة، 1997، ص: 96.

5- المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ط1(إخراج جديد منقح)، دار القلم، دمشق، 1998، ص: 990، ج2.

6- القواعد الفقهية بين الأصالة و التوجيه، د. محمد بكر إسماعيل، ط1، مرجع سابق، ص: 96.

7- المخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، مرجع سابق، ص: 990، ج2.

المنصب، و قد يجرهم إلى شدائد مالية أو حروب فاسدة أو سواها من المخاطر العامة. فلو ثاب المتغلب أو الوارث إلى رشدهما و أعاد حق اختيار الحاكم للشعب المسلم فسيختار الناس لأنفسهم من يكون أفضل – غالبا – لسياسة الدنيا بالدين.

و ما قلته هنا هو الذي أشار إليه الأستاذ الزرقا بقوله: " ... و رفعه بعد الوقوع بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره و تمنع تكراره" [1]. قلتُ: فلِمَ لا يُتفق على مشروعية انتخابات طاهرة تدفع ضرر الاستبداد و سوء التسيير قبل وقوعهما[2] ؟ وإذا كان فقهاء المذاهب في سائر الأعصار و الأمصار قد عدوا هذه القاعدة عمدة في فتاويهم و تدابيرهم في شؤون الحياة كلها، و منها حفظ الأمن و صون الأمة، أفلا تكون الانتخابات منعا من ضرر الفساد السياسي واحدة من هذه الشؤون؟ لا شك أن أولي الألباب لا يترددون في تجويز الانتخابات، بعد تهذيبها، بناء على هذه القاعدة، فإن هم عثروا في المستقبل على أفضل منها أخذوا به إعمالا لهذه القاعدة.

الفرع الثالث: دلالة قاعدة " ارتكاب أخف الضررين " [3] **على مشروعية الانتخابات:** لا خلاف في أن العملية الانتخابية لن تسلم من النقص و الضرر مهما أُحيطت بالضوابط الشرعية[4]، و لكن الحكم للمصلحة الغالبة في الانتخاب كسبيل لأيلولة السلطة. برهان هذه المصلحة الغالبة قوة مجتمع الراشدين، و شوكة المجتمعات التي تحترم الانتخابات في الزمن الحاضر. و إذا كانت الانتخابات شرا و ضررا يغلبان منافعها فإن هذا الضرر لن يبلغ شر التوصل إلى الحكم بالتغلب أو الانقلاب أو الوراثة أو الانتخابات المزورة أو المقاطَعة، يشهد على هذا الكلام الماضي و الحاضر: فحسْب المتغلب شرا أن يحكم من يكرهون سلطانه عليهم، و الدماء التي تراق في الانقلابات كبيرة كبرى، و تزوير الانتخابات أو مقاطعتها تركا أكثر البلاد الإسلامية متخلفة اقتصاديا يشيع الفقر بين أغلب أبنائها، و لعل بعضهم يهلك من الجوع في إفريقيا، و هي ضعيفة سياسيا و عسكريا غُلبت في حروبها مع اليهود مرتين(1948 و 1967)، و الأمية فيها منتشرة و العقيدة مهزوزة و الشرائع متروكة، و هذه كلها أضرار أعظم من مفاسد محدودة في الانتخابات. فتأكَّد أن ضرر الأسلوب

1- المرجع السابق، نفس الصفحة و الجزء.

2- عبارة الأستاذ الزرقا: **المرجع السابق.**

3- القواعد الفقهية بين الأصالة و التوجيه، مرجع سابق، ص: 102.

4- و الحق أنها لا تنفرد بعدم سلامتها من الضرر الضئيل، فقد قرر أهل العلم المحقق أن المصالح المعتبرة شرعا يشوبها مفسدة ضئيلة لا تأثير لها، و كذلك كثير من المفاسد المحرمة تتضمن مصلحة بسيطة: **الموافقات: 32/2.**

الانتخابي أقل من ضرر الطرق الأخرى المتوصل بها إلى السلطة، و حينئذ يسلم الاستدلال على مشروعية الانتخابات بقاعدة " **ارتكاب أخف الضررين** ".

و قد سبقت الإشارة إلى دعوة الشيخ عبد الرحمان السعدي[1] المسلمين إلى جعل الولاية جمهورية على جواز مشاركة المسلمين في الحكم و لو تحت سلطة الكفار بناء على هذه القاعدة، قال - رحمه الله - : " ... و أنت ترى هنا أنَّ مدار هذه الفتوى، وهذا الاستنباط من الآية الكريمة على القاعدة الفقهية (ارتكاب أخف الضررين) فلئن يسعى المسلمون ليكون لهم شركة في الحكم مع الكفار يصونون بذلك أعراضهم وأموالهم ويحمون دينهم، خيرًا و لا شكَّ من أن يعيشوا تحت وطأة الكفار بلا حقوقٍ تصون شيئًا من دينهم و أموالهم..." [2]. و المشاركة في الحكم الجمهوري لا تتم إلا الانتخابات، فصارت جائزة تحت الاحتلال لكونها أخف ضررا من تفرد المحتلين بالسلطة و إفسادهم في الأرض.

و في الجملة فالانتخابات أقل شرا من الطرق الدموية أو التزويرية أو الوراثية التي يتم التوصل إل الحكم بواسطتها، و النظر إلى أحوال المجتمع التي تطبق الانتخابات النزيهة في أوروبا يؤكد هذه الحقيقة.

1- مضت ترجمته ص: 118.

2- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص: 410.

و خلاصة هذا المبحث الخامس ضمن هذه البنود:

1- القاعدة الأصولية " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " قوية الدلالة على مشروعية الانتخابات: إذ بها فقط – الآن – تُحمى الشورى من العبث، و شرائط العمل بهذه القاعدة متحققة.

2- قاعدة " الأصل في الأشياء الإباحة "[1] صريحة في الإذن بكل ما لم يرد النهي عنه، والانتخابات واحد من هذه الأشياء أو المنافع.

3- قاعدة " لا ضرر و لا ضرار " – بشرح الأعلام كالأستاذ الزرقا – تشرع الانتخاب من خلال منع وقوع ضرر الفساد السياسي، أو من طريق رفع الضرر الحاصل.

4- القاعدة الفقهية " ارتكاب أخف الضررين " توصل إلى مشروعية الانتخابات حتى بعد التسليم ببعض الضرر الذي تتضمنه، و هذا باعتبار ضرر الانتخابات أق بكثير من أضرار الاستبداد والطغيان و سوء التسيير النجم عن أساليب غير انتخابية.

1- عبارة الشاطبي: الأصل في المنافع الإباحة: **الموافقات: 32/2**؛ غير أني لم أجد حاجة إلى استعمالها بعد تقييد **الأشياء** بغير التي ورد النهي عنها، ثم إن الاختلاف سيبقى قائما حول ما هي الأشياء التي توصف بالمنافع وصفا يحوز قبول سائر العلماء.

المبحث السابع: مشروعية الانتخاب بالمعقول (و آراء العلماء المعاصرين).

تمهيـــد: يتضمن هذا المبحث **تأويلات** مستندة إلى ملاحظة المنفعة الكائنة في الانتخابات، و من ثَم الحكم العقلي عليها بالقبول. و آراء العلماء **المعاصرين** تؤكد هذا الحكم. و لن أهمل – هنـــا – أقوال **نفاة** مشروعية الانتخابات.

المطلب الأول: مشروعية الانتخاب بالنظر العقلي.

تمهيـــد: لئن كان العقل ممنوعا من التقدم بين يدي النص الشرعي، فإن غياب النص الـــصريح يدعو الذين يعقلون للاجتهاد بحثا عن إلحاق المسألة النازلة بحكمها الشرعي. و الانتخاب – إذا لم يُسلم كونه مشروعا بنصوص القرآن و السنة و مواقف الإجماع – فإنه مقبول بالمعقول الـــصريح الذي قرر العلماء أنه لا يناقض المنقول الصحيح[1]. و من النظر العقلي الذي يقـــود إلـــى الحكـــم بمشروعية الانتخابات أمور كثيرة منها:

أولا: الأمة الإسلامية كلها مسؤولة عن إمضاء الأحكام الشرعية، و لكنها لا تقدر على مباشرة ذلك كله بطريق مباشر، و الانتخابات مسلك يوفر الحل في مثل هذه المواقف: فتُنيب الأمة مـــن يقـــوم ببعض المهام نيابة عنها حفظا للمصالح العامة و أداء للتكاليف العامة[2]، و تجوز الانتخابات كمـــا يجوز عقد توكيل امرئ للقيام بعمل محدد.

ثانيا: الدين عون على النظام في المجتمع ، و القرآن ((هُدًى لِلْمُتَّقِينَ))[3] ، و إباحة الانتخابـــات تيسر للناس إدارة البلاد و حماية الأفراد و الأرزاق، فيتحقق كون القرآن ((شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ)) و ((تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)) [4].

ثالثا: الانتخاب يقضي على الإكراه الذي حظره الإسلام، و لو كان دفعا إلى العقيدة الحق، فكيـــف يقبل الإكراه على القبول بحاكم متغلب أو وارث؟

رابعا: لن يرضى المؤمن – الذي تشرب عدم الخضوع لغير الله – أن يـــتحكم فـــي ضـــروراته وحاجياته سلطة لم يشارك في اختيارها بل فُرضت عله فرضا!

1– هذا قول ابن تيمية، أنظر هامش كتابه **منهاج السنة النبوة، مصدر سابق.**

2– الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق: ص: 25.

3– البقرة: 2.

4– يونس: 57، و يوسف: 111.

خامسا: إن الأخـــذ بالانتخابـــات فيه عمل بالقســـط الذي أُمرنا به شرعـــا، قال الله - عز وجل - : ((وَ زِنُوا بِالقِسطاسِ المُسْتَقِيمِ وَ لا تَبْخَسُوا النَّـاسَ أَشْـيَاءَهُمْ وَ لا تَعْثَـوْا فِـي الأَرْضِ مُفْـسِدِينَ)) [1]. والانتخابات تُبقي للناس حقهم في اختيار من يحكمهم اختيارا موزونا لا عشوائيا، بل إن تقديم أحد المرشحين على غيره ينبغي أن يتم بزيادة عدد من فضلوه على عدد غيره، و لو بصوت واحد.

سادسا: إذا كانت الشريعة قد علمتنا التشاور في شأن فطام(فصال) الرضيع، و لم تجعل هذا القرار لواحد من الوالدين: فكيف بالترؤس على الناس دون رأيهم و حكمهم دون مشورتهم[2]؟

سابعا: العقل ينصر الانتخابات لأنها تزيل – كليا أو جزئيا – الاستبداد و شروره: و لا نغفل عـن كون الإسلام قد ذم المستبدين ذما شديدا منذ عهود عاد و فرعون و الجبارين[3]. و الاستبداد خطر بل أخطار عظيمة، على الدين و العقيدة، على الأرواح و التفكير، علـى الأمـوال و الأعـراض والحاجيات، بل هو آفة قعدت بأمم كثيرة متأخرة عن التحضر العلمي و الخلقي[4]. و في المقابـل ظهرت منافع الانتخابات في كثير من الدول و المجتمعات: فلو راقبنا أوضـاع أوروبـا، أمريكـا وأستراليا بدء من الحرب العالمية الثانية إلى الفترة الراهنة، لأوصلتنا الملاحظة إلى النتائج الباهرة التي حققتها هذه الدول في شؤون الاستقرار السياسي و الرخاء الاقتـصادي و التطـور العلمـي والفكري. لقد حدث تقدم كبير جدا في ستين(60) سنة فقط، و أرى أن من أهم أسباب ذلك وضوح النهج الانتخابي و الاقتناع به، وإلا فقد كان هؤلاء الناس في – في الجملة – في أوضاع بائسة أيام الحكم الملكي الإقطاعي و الثورات الانقلابية.

ثامنا: إصلاح أوضاع المسلمين الدينية الاجتماعية لا جدال فيه، و لا سبيل مأمون لهذا الإصـلاح – الآن – إلا الانتخابات: فلا العنف مقبول و لا السكوت مبرر، فلتكن الانتخابات المهذبـة سـبيلا للإصلاح المقدور عليه: ((إِنْ أُرِيدُ إِلا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيـهِ أُنِيبُ)) [5].

1- الشعراء: 182.

2- رأي د. راشد الغنوشي، **موقع:**
www.aljazeera.net/NR/exeres/4174934E-8F2D-441D-9146-91B0F42B6F28.htm

3- جمع د. يوسف القرضاوي طائفة من النصوص في هذا الشأن في كتابه: **من فقه الدولة في الإسلام، ص: 134.**

4- راجع: **الإسلام و الاستبداد السياسي، الشيخ الغزالي، دار المعرفة، الجزائر، 2004.** و كذلك: **طبائع الاستبداد للكواكبي.**

5- هود: 88.

تاسعا: من منافع الانتخابات أنها تخفض التوترات الاجتماعية[1]من خلال مشاركة شعبية حقيقيـــة تضمن غالبا الاستقرار، و تبعد الأفراد و الجماعات عن التفكير في وسائل العنف و الخروج عـــن المجتمع.

عاشرا: الانتخابات حكمة تجمعت من جهود شعوب شتى عبر أزمنة مديدة، و ليس خليقا بالمـــسلم الكيّس أن يهمل الاستفادة من مثل هذه الجهود التي لا تعارض نصا أو قاعدة شرعيين. بل رائـــده في هذا وصية علي - رضي الله عنه- : " خذ الحكمة أنى تأتك" [2]، و التقاط الحكمة " يرفـــع العبـــد المملوك حتى يجلسه مجالس الملوك"[3]. قلتُ: و هذا كله مجرب واقع، و هـــو مـــسلك الـــصحابة وخير القرون: فقد أخذ عمر بتنظيم الدواوين(الإدارات) لإحصاء الجند و ضبط الخراج، و أنـــشأ بيتا للمال[4] و غير ذلك مما وجدت روحة زمن النبوة و طوره عمر في عهده ملتقطا الحكمة متى وجدها و مهما كان مصدرها، ما دامت لا تناقض الشريعة، أفلا تكون انتخابات مضبوطة بـــآداب الإسلام معبرة عن قرار الأمة بقبل حاكم أو نائب أو رفضهما؟ أليست طريقة ترفع الحرج[5] فـــي تبيُّن آراء المسلمين و أعدادهم بالملايين؟ إن علماء هذا العصر تكاد كلمتهم تجتمع علـــى تجـــويز النظام الانتخابي بعد تهذيبه، و الذين خالفوهم – ممن يُعتد بخلافهم – إنما جادلوا في نقائص يمكن تجنبها، أو الاختلاف معهم ليس جوهريا بل قائم على المصطلح، كما سيتبين فيما يلي.

1- الاستقرار السياسي و الاجتماعي ضرورته و ضمانته، حسن موسى الصفار، ط1، الدار العربية للعلـــوم، بيـــروت، 2005، ص: 15.

2- فيض القدير، عبد الرؤوف المناوي، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356هـــ : 416/3.

3- فيض القدير، عبد الرؤوف المناوي، مرجع سابق : 416/3.

4- عبقرية عمر، مرجع سابق، ص: 122.

5- قال الله –عز وجل- : ((وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)) : **الحج: 78.**

المطلب الثاني: العلماء المعاصرون القائلون بمشروعية الانتخاب.

تمهيـــد: ليس يسيرا حصر آراء كل العلماء الذين صرحوا بجواز الانتخابات بشكلها المعاصـــر، مطالبين بتجريدها من بعض العثرات. فأكثر علماء العصر – و هم بالعشرات – قد ذهبـــوا هـــذا المذهب، و من ثَم اخترت إيراد ثلاثين(30) رأيا مساندا لمشروعية الانتخابـــات مراعيـــا شـــمول الأسماء المختارة لأماكن متنوعة من العالم الإسلامي، لتيارات اجتهادية مختلفة، للفترة المعاصـــرة كلها(القرون: 19، 20 و 21 م)، و أخيرا الاهتمام بآراء مـــن مارســـوا التجربـــة الانتخابيـــة، الدستورية و العلم الشرعي معا، أو من عايشوا البيئة الغربية معايشة كافية لفقه الانتخابات.

البند الأول: رأي مجمع الفقه الإسلامي بالهند: أصدر المجمع دراسة شرعية حول حكم المـــشاركة في الانتخابات مع غير المسلمين[1] خلُصت إلى إباحة هذه المشاركة استنادا إلى ارتكـــاب أخـــف الضررين، ورجاء تحقيق المصالح الشرعية، و غيرهما[2].

البند الثاني: رأي المجلس الأوروبي للبحوث و الإفتاء[3] : في جلسته المنعقدة بمدينة استانبول، من 7-13 جمادى الآخرة 1427هـــ الموافق 3-9 تموز (يوليو) 2006 م، أصدر قرارا رقمه **16/5**، حول موضوع " المشاركة السياسية أحكامه و ضوابطها " الخاصة بالمسلمين في أوروبا[4]، و كان مما ورد فيه: " ...**ثانياً**: الأصل مشروعيـــة المشاركة السياسيـــة للمسلمين فـــي أوروبـــا، وهـــي تتـــردد بين الإباحة والندب والوجوب، وهذا ما يدل عليه قوله -تعالى-: ((وَتَعَـاوَنُوا عَلَـى الْبِـرِّ وَالتَّقْوَى، وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)) [المائدة: 2]، كما أنه يعتبر من مقتضيات المواطنة.

ثالثاً: المشاركة السياسية تشمل الانخراط في مؤسسات المجتمع المـــدني والالتحـــاق بـــالأحزاب، وتكوين التوجهات، والمشاركة في الانتخابات تصويتاً وترشيحاً.

خامساً: من أهم ضوابط المشاركة السياسية: التصويت في الانتخابات، بشرط الالتـــزام بالقواعـــد الشرعية والأخلاقية والقانونية، ومنها وضوح المقاصد في خدمة مصالح المجتمع، والبعـــد عـــن التزوير أو التشهير، والتجرد من الأهواء الشخصية[5].

1- قلت: و جوازها في المجتمع المسلم أولى.

2- دراسات فقهية و علمية، إعداد: الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي(مجمع الفقه الإسلامي بالهند)، ط1، دار الكتب العلمية، بيـــروت، 2003، ص: 69.

3- مقره أيرلندا، و يترأسه – حاليا – د. يوسف القرضاوي.

4- إذا جازت في أوروبا، حيث مخالفة الشريعة الإسلامية هي الأصل، فمن باب أولى أن تجوز في البلاد الإسلامية التي لا يحدث فيها ذلك.
5- http://www.e-Cfr.org/ara/index.php?module=announce&ANN_user_op= view&ANN_id=269

البند الثالث: رأي جمال الدين الأفغاني: أدرك - رحمه الله - زمنا الخلافة العثمانية فيه ضعيفة، و لم تكن انتخابية صريحة، و كان الأفغاني حريصا عليها برغم ذلك. غير أنه كان سعى في كل فرصة إلى الدعوة إلى لانتخابات: فقد كتب ينصح للخديوي إسماعيل حلمي الثاني[1] بإشراك الشعب في حكم البلاد عن طريق الشورى، و ذلك بإجراء انتخابات صحيحة تؤسس مجلسا للنواب، ووصف الأفغاني هذا السلوك الانتخابي بأنه يثبِّت سلطة الخديوي[2].

البند الرابع: رأي محمد رشيد رضا: آراؤه صريحة في مناصرة النهج الانتخابي: في تفسير المنار، في كتابه " الخلافة"، و في مقالاته المبثوثة في مجلة المنار و غيرها. أما تفسيره فقد مضت آراؤه في مبحث دلالة الآيات القرآنية على مشروعية الانتخاب، و أما في كتابه " الخلافة" فبعد أن دعا من خلاله إلى إنشاء مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى، لم يكن هذا التكوين العالي ليعفي هؤلاء المرشحين من الخضوع لاختيار أهل الاختيار عن طريق الانتخابات[3]. واعترف بجهود الملك فيصل حاكم سورية، و أعلن الشيخ رشيد رضا – حينئذ – أن النظام الملكي أفضل لسورية لو أتيح لها أن يستمر من بعده على نهجه، ثم قال – عائدا لإلى الأصل (أفضلية الانتخابات) – : "... و عن كان لا يتاح لها [سورية] إلا بعض المفتونين بعظمة السلطة وشهواتها فالجمهورية أقل شرا لأنه يصدق عليها المثل: **نحس متغير خير من نحس مستمر**" [4].

البند الخامس: رأي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: قال - رحمه الله - : " ... فطريقة انتخاب الناس نوابا عنهم للدفاع عن مصالحهم و إبلاغ طلباتهم إلى ولاة الأمور أفضل الطرق لذلك وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة" [5].

البند السادس: رأي الإمام عبد الحميد بن باديس: قال - رحمه الله - في تحليل خطبة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - يوم توليه الخلافة: "...الأمة هي صاحبة الحق في الولاية و العزل، فلا يتولى أحد أمرها بغير رضاها..." [6]. و برغم أن الانتخابات من سبل النهضة العامة التي كان الشيخ ابن باديس يسعى لها، فإننا لا نجده قد أفاض في الدعوة إلى الانتخابات أو فصَّل، مثل

1- حكم: 1891 – 1914.

2- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص: 473.

3- الخلافة، مرجع سابق، ص: 129.

4- مختارات سياسية من مجلة المنار، مرجع سابق، ص: 272.

5- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 212.
6- آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، جمع و دراسة: د. عمار طالبي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983: 401/3.

الأستاذين الأفغاني و رضا اللذين كان معجبا بآرائهما، و لعل من أسباب ذلك مراعاة ظرف الجزائر المحتلة آنئذ، حيث كان الفرنسيون يشجعون خوض الانتخابات تحت مظلتهم إرضاء للجزائريين بحل جزئي، و لم رأي ابن باديس القبول بهذه الانتخابات. و إجمالا فإن رأيه واضح في حق الأمة في اختيار السلطة التي تحكمها، و ليست الانتخابات – في البلاد المستقلة – إلا سبيلا لها.

البند السابع: رأي الشيخ عبد الوهاب خلاف[1] *:* في مقال نشره بعنوان " الحكومة الإسلامية دستورية جمهورية نيابية " بيّن - رحمه الله - أن الإسلام لم ينص على نمط محدد يجب أن يشكَّل نظام الحكم الإسلامي وفقه، غير أنه أكد أن " ... شأن الحكم هو جمهوري لا ملكي... والرياسة العليا في الحكومة لمن تنتخبه الأمة من أكفأ رجالها غي مقيدة بأفراد أسرة معينة أو بذوي نسب خاص..." [2].

البند الثامن: رأي الأستاذ محمود عباس العقاد: كتب – ببراعة و إقناع – يبرهن على أن الانتخابات و المشاركة السياسية ليستا منهج الإسلام و حسب، بل هما – في الإسلام – أعمق من سواه و أفضل، و ما ذاك إلا لكونهما ناشئين من حق منحته الشريعة للفرد يوم ولدته أمه، " ... ولم تخوله إياه حنكة السياسة و لا تفضيل إدارة على إدارة... و لم يأت مكافأة على عمل في الحرب أو في السلام، و لكنه هو الحق الذي تصدر منه الحقوق و يدين به المخلوق لخالقه، ولا ينتظر فيه إذنا من كبير و لا صكا متفقا عليه بين الكبار و الصغار" [3].

و أنكر العقاد الذين ادعوا أن مبايعة الخلفاء لم تجر على قواعد الديمقراطية لأنها لم تجر باقتراع في صناديق انتخاب. و وصف هذا القول بالنظر السطحي و تقديم القشور على اللباب: " ... لأن المهم هو نتيجة المبايعة لا إجراؤها بصناديق و أوراق انتخاب، خاصة بين أميين، و في مدينة واحدة تقوم المبايعة الشفوية فيها مقام الصناديق الموزعة في أنحاء البلاد...". و جوهر الانتخابات الديمقراطية هو "... حرية المحكومين في اختيار حكومتهم..." و أردف قائلا: "... فقد تكون دساتير و قوانين انتخاب و صناديق اقتراع و لا ديمقراطية، و قد تكون ديمقراطية و لا شيء من الوسائل و الأدوات". ثم نبه إلى أهم سؤال ينبغي أن يطرح هو: " ماذا كانت الصناديق

1- (1888- 1956) فقيه مصري و أستاذ الشريعة بكلية الحقوق. كان مفتشا بوزارة العدل و عضوا في مجمع اللغة العربية الأعلام: 307/7.

2- مجلة لواء الإسلام، العدد الأول، السنة السابعة، ماي 1953، ص: 150.

3- المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 455/5.

والأوراق بالغة بالمبايعة فوق ما بلغته من الرضا و الإقرار؟..." [1].

ومجمل القول أن الأستاذ قد برهن في كتابه " الديمقراطية في الإسلام"، برهانا علميا لا دعاية فيه، على أن الانتخابات[2] أصيلة في الإسلام، تحرسها حرية الاختيار وفق العقيدة المخلَصة والآداب الشرعية.

البند التاسع: رأي الأستاذ أبي الأعلى المودودي: في مواضع كثيرة من كتابيه: " نظرية الإسلام وهديه في السياسة و القانون و الدستور" و " الخلافة و الملك" أكد العلامة المودودي قبوله بنهج الانتخابات في مقابل الملكية أو الانقلاب، بل نجده يصف اختيار المسلمين للراشدين بالانتخاب[3]، وفي تنظيره لحكومة المسلمين المعاصرة لا سبيل يرضاه، لنصب الخليفة أو أهل مشورته، غير الانتخابات[4]. نعم، رفض الدعاية الانتخابية وما يصحبها من مدح للنفس وطعن في الآخرين، ونهى عن ترشيح الشخص نفسه للانتخابات[5]، بل ذلك موكول إلى المسلمين يرشحونه، و قد قدمت جماعة الشيخ المودودي بباكستان بعض أفرادها في الانتخابات[6].

البند العاشر: رأي الإمام حسن البنا[7] : قال - رحمه الله - إن النظام النيابي الحديث قد رتب طريق[8] الوصول إلى أهل الحل و العقد، و نبه إلى أن الإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل و العقد. و كان واضحا في اشتمال النظام الحالي للانتخابات على بعض العيوب، واقترح إصلاحات له، مثل: وضع مواصفات خاصة بالمرشحين، و حدود مبيَّنة للدعاية الانتخابية تتجنب تجريح الآخرين، و مكافحة التزوير و الرشوة و غير ذلك[9]. و قد ترشح

1- سائر كلام العقاد السابق من **المرجع السابق: 482/5.**

2- يتحدث عنها – غالبا – ضمن كلامه عن الديمقراطية، و لكن أمثلته منصبة على طريق تنصُّب السلطة: فقد برهن أن حق الناس في اختيار من يحكمهم كان معدوما أو محصورا قبل الإسلام، منذ عهد الإغريق إلى الحكم في جزيرة العرب قبل الإسلام.

3- الخلافة و الملك، مرجع سابق، ص: 59.

4- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 283 و 284.

5- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص:59 و 60.

6- التجربة السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة، د. محمد فتحي عثمان، ط1، دار المستقبل، مركز دراسات المستقبل الإسلامي (لندن)، الجزائر، 1991، ص: 28.

7- مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر(1928)، مات شهيدا بعد اغتياله سنة 1949: **الأعلام: 183/2.** و كان ضليعا في الدراسات الشرعية بشهادة الشيخ الغزالي: فقد شارك في نقل مكتبة حسن البنا، فرأى الغزالي فيها كتبا في أحكام شتى، حتى في حكم السبحة !

8- يقصد طريق الانتخاب، كما سيتبين من كلامه.

9- تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، مصطفى الطحان، تقديم: د. محمد عمارة، دار التوزيع و النشر الإسلامية، القاهرة، 1997، ص: 75.

الإمام البنــا نفسه في الانتخابات النيابية مرتين: عام 1942 و 1945[1].

البند الحادي عشر: رأي الشيخ عبد العزيز بن باز[2]: سئل - رحمه الله - عن مــشروعية الترشــح لمجلس الشعب و حكم الإسلام في استخراج بطاقة الانتخابات بنية انتخـاب الــدعاة و المتــدينين فأجاب: " إن النبي - صلى الله عليه و سلم - قال: ((إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى...))[3]، لذا فلا حرج في الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق و عــدم الموافقــة على الباطل، لما في ذلك من نصر الحق و الانضمام إلى الدعاة إلى الله، كما أنه لا حرج كــذلك من استخراج البطاقة التي يستعان بها على انتخاب الدعاة الصالحين و تأييد الحق و أهــل، و الله الموفق "[4].

البند الثاني عشر: رأي الشيخ محمد صالح العثيمين[5]: أفتى - رحمه الله - شفاهةً لعــددٍ كبيــرٍ مــن الإخوة طلاب العلم الذين سألوه عن حكم الترشيح للمجالس النيابية، فأجابهم بجواز الدخول، وقــد كرر عليه بعضهم السؤال مع شرح ملابسات الدخول إلى هذه المجالس، وحقيقة الدســاتير التــي تحكم وكيفية اتخاذ القرار فكان قوله - حفظه الله - في ذلك: " أدخلوها. أتتركونها للعلمانيين و الفسقة؟ و هذه إشارة منه - حفظه الله - إلى أن المفســدة التي تتأتى بعدم الدخول أعظم كثيرًا مــن المفســدة التي تتأتى بالدخول إن وجدت[6].

1- المرجع السابق، ص: 76.

2- فقيه و مفسر سعودي معاصر، توفي سنة 1999م

3- أول أحاديث صحيح البخاري، عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه.

4- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، الكتاب الأول، ص: 195. و موقع:
http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2037&back=YXJ0aWNsZX
1MucGhwP21vZD0xJmM9NDc-

5- فقيه سعودي معاصر، توفي 2002م.

6-
http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2037&back=YXJ0aWNsZX
MucGhwP21vZD0xJmM9NDc=

البند الثالث عشر: رأي الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: للشيخ - رحمه الله - رأي معروف بعدم جواز دخول المجالس النيابية، معللا ذلك بحكم هذه المجالس بغير ما أنزل الله، و خشية افتتان المسلم بها. غير أن هذا لا يعني الإفتاء بتحريم الانتخابات و مجالس النواب في سائر الأحوال، فقد قال - رحمه الله - : " ... ولكن لا أرى ما يمنع الشعب المسلم إذا كان في المرشحين مَن يُعادي الإسلام، وفيهم مرشحون إسلاميون من أحزابٍ مختلفةِ المناهج فننصح – و الحالة هذه – كل مسلم أن ينتخب من الإسلاميين فقط مَن هو أقرب إلى المنهج الصحيح – الذي تقدَّم بيانه. أقول هذا وإن كنت أعتقد أنَّ هذا الترشيح والانتخاب لا يحقق الهدف المنشود كما تقدَّم بيانه من باب تقليلِ الشر، أو من باب دفع المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى كما يقول الفقهاء" [1]. فخلاصة فتوى الشيخ تجويز المشاركة لتقليل الشرور و المفاسد، و لعل هذا قول الكثيرين من أهل العلم في هذا العصر.

البند الرابع عشر: رأي الشيخ محمد الغزالي: عمُرت كتبه - رحمه الله - بإنكار الاستبداد السياسي والافتيات على حق الأمة في اختيار حكامه ونوابها في السلطات[2]. و أعلن صراحة أن" الانتخابات الحرة هي الطريق الفريد لاختيار الحاكم الصالح"، و أردف مطالبا "... و الأمة الإسلامية يجب أن تتوفر لها جميع الضمانات المنتجة لهذا الاختيار الحر" [3]. و كانت أمنيته لو أن النزاع الذي نشب بين علي و معاوية - رضي الله عنهما- أُحيل على استفتاء شعبي، إذا لصان الدماء التي أُريقت[4]. و كان الشيخ شديدا دائما على من يصف الانتخابات بالبدعة، فيتساءل الشيخ الغزالي: " و سفك الدماء واستباحة الحرمة هو السنة؟ " [5]. و يؤكد - رحمه الله - " أن نظام

1- http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2037&back=YXJ0aWNsZXMucGhwP21vZD0xJmM9NDc=

2- المصدر الإلكتروني السابق.

و قد ناقش الأستاذ أبو أحمد محمد بلقرد المعسكري اختلاف المنقول عن الشيخ الألباني: **مفهوم الحزبية السياسية و حكمها في الإسلام، أبو أحمد محمد بلقرد المعسكري، دار الخلدونية، الجزائر، 2005، ص: 97 و 98.** و زاد فأحصى عددا كبيرا من العلماء القائلين بجواز دخول المجالس التشريعية، و لا يدخلونها إلا عن طريق الانتخابات، و كان من جملة هؤلاء العلماء عشرة (10) من أعضاء هيأة التدريس بجامعة الملك سعود بالرياض، أرسلوا يهنئون الجبهة الإسلامية للإنقاذ بفوزها في انتخابات 1991/12/26، و يأسفون لانقطاع الانتخابات: **المرجع السابق، ص: 92.**

4- كما في كتابه الإسلام و الاستبداد السياسي، فصل: " ليس من السنة الافتيات على حق الجماعة".

5- الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر، الشيخ محمد الغزالي، ط1، دار الإسلام، تيزي وزو، الجزائر، 1992، ص:143 و 144.

6- الفساد السياسي في المجتمعات العربية و الإسلامية، دار المعرفة، الجزائر، لا تاريخ و لا رقم طبعة، ص: 86.

7- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

الانتخاب **كنظام الامتحـــان** أجدر المقاييس بالإيثار و الإبقاء، و إن كان كلاهما يحيف" [1].

البند الخامس عشر: رأي الأستاذ مالك بن نبي: قال - رحمه الله- في طريق تـشكيل الـسلطة فـي الإسلام: "... و الإسلام نظام من هذا النوع [ديمقراطية سياسية] حتى في الصورة الشكلية التـي يتكون عليها الحكم الإسلامي، حيث أن رئيس الدولة يستلم سلطاته بمقتضى مبايعـة الأمـة – أو الشعب كما نقول اليوم – ممثلة في بعض الرجال البارزين خلقا و عقلا يمثلون هيئة علـى نمـط مجلس شيوخ..." [2]. صحيح أن الأستاذ لم يصرح بتسمية الانتخابات، و لم يدخل في تفاصـيلها، ولكن مجمل كلامه و الأمثلة التي ساقها، لا تسود إلا في الأنظمة الانتخابية، و ما زاده - رحمه الله- هو الإطار العقدي و الخلقي العام الذي ينبغي أن تنبت فيه المشاركة السياسية[3].

البند السادس عشر: رأي د. مصطفى السباعي: قال - رحمه الله- : "... و الإسلام لا يمنعهم [الفقهاء المشتغلون بالسياسة في مصر و غيرها] من ذلك، و هم يسلكون في عملهم السياسي الطرق التي يسلكها رجال السياسة: من تنظيم حزبي و برامج حزبية، و وصول إلى البرلمـان عـن طريـق انتخاب الشعب و ثقته، و حين يصلون إلى ندوة البرلمان يخضعون لكـل الأنظمـة البرلمانيـة، ويساهمون في سن القوانين و الأنظمة كما يساهم فيها كل نائب... فأي ضرر في هذا؟ و ما وجه الغرابة فيه؟..." [4]. و نظر - رحمه الله- بعين الرضا و الاعتزاز إلى الانتخابات التي جرت أواخـر الأربعينيات من القرن العشرين، و شهدت المشاركة النسوية[5].

البند السابع عشر: رأي الشيخ أحمد بن محمد شاكر[6]*:* قبِل - رحمه الله- الانتخاب وسـيلة للتنـافس الحزبي، وكان يقول: " لئن فشلنا مرة فسنفوز مرارا" [7].

البند الثامن عشر: رأي د. فتحي الدريني: أثبت - رحمه الله- أن التشاور شـرط لـشرعية الولايـة العامة، وبرهن على ذلك بالكتاب و السنة و عمل الصحابة و المعقول[8]. و في مواطن كثيرة من

1- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

2- تأملات، مرجع سابق، ص: 83.

3- يتضمن المرجع السابق تفصيلا لهذا الموضوع.

4- هذا هو الإسلام، مرجع سابق، المجموعة الأولى، ص: 86 و 87.

5- التجربة السياسية للحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 45.

6- (1892-1958م) مصري عالم بالحديث و التفسير، حصل على العالِمية 1917م. عمل بالقضاء إلى 1951م. شرح مسند أحمد و غيره: **الأعلام: 184/4.**

7- شرعية العمل السياسي، الشيخ عبد الله جاب الله، دار المعرفة، الجزائر، 2000، ص: 159.

8- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، مرجع سابق، ص: 478 و ما بعدها.

كتابه " خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم " يسمي مبايعة الحاكم انتخابا، و طريقة الشورى انتخاب أيضا[1].

البند التاسع عشر: رأي د. يوسف القرضاوي: يعد د. القرضاوي - حفظه الله و رعاه- من أفضل الباحثين الذين اجتهدوا في تأصيل الانتخابات و ضبطها؛ و قد ظهر ذلك في كتبه: " الحل الإسلامي فريضة شرعية و ضرورة واقعية" ، " فتاوى معاصرة "، " من فقه الدولة في الإسلام " و غيرها. و في هذا الكتاب الأخير أكد أن من حق المسلم – الذي فقه سيرة رسوله صلى الله عليه وسلم – أن يقتبس ما يراه مفيدا لأوضاعه و بلوغ غاياته. و لم يقتصر بحثه على بيان مشروعية الانتخاب و مجرد القبول بالنظام الانتخابي – بعد تهذيبه – بل إنه حض على ترقية العملية الانتخابية لتصير شهادة ينبغي أن تؤدى بأمانة و وعي[2].

البند العشرون: رأي د. محمد سعيد رمضان البوطي: قال - حفظه الله و رعاه- : " لا ريب أن انتخاب إمام أو رئيس المسلمين عن طريق الانتخاب المباشر من أفراد الأمة كلهم أو أكثرهم مسلك شرعي سليم باتفاق جميع الفرق و المذاهب(إلا الشيعة)، بل هو أفضل الطرق كلها لو أمكن اتباعه"[3].

وهو صرح – قبل ذلك – أن خلافة أبي بكر - رضي الله عنه- إنما تمت بانتخاب أولي الأمر(أهل الحل و العقد)، و نبه أن البيعة العامة له – بعد ذلك – هي " من آثار ذلك الانتخاب لا مصدر وجوده" [4].

البند الواحد و العشرون: رأي د. حسن الترابي: دعا - حفظه الله و رعاه- إلى الانتخابات النزيهة في أكثر من مقال و كتاب، و هو لا يقول بمشروعية الانتخابات و حسب، بل يجعلها وسيلة للتعرف على " إجماع الأمة " كما يراه هو، عن طريق " ... مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخابا حرا يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين..." [5].

البند الثاني و العشرون: رأي د. راشد الغنوشي: كان الشيخ الغنوشي - حفظه الله و رعاه-

---

1- المرجع السابق، ص: 427 و 428.

2- من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص: 138.

3- الشورى في الإسلام، المجمع الملكي الأردني، مرجع سابق: 406/2.

4- المرجع السابق: 546/2.

5- تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي، ط1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، لا تاريخ، ص: 27.

واضحا عندما قال: " ... قيم الإسلام كالشورى و النهي عن المنكر قد يتم تفعيلها بصيغ حديثة ابتدعها الغرب كالانتخاب والالتزام بنظام الأغلبية..." [1]. و حذر الذين يجادلون في مشروعية الانتخابات مبينا أن الفصل بين الآراء من الخير أن يتم "...بالحبر عوض الدم... و صناديق الاقتراع عوض صناديق الذخيرة..." [2]. و الحركات الإسلامية مدعوة لخوض المعارك الانتخابية للوصول إلى البرلمان والمجالس البلدية كلما أُفسح لها المجال، تسعى في ذلك لأنه من أبواب الدعوة إلى الخير[3].

البند الثالث و العشرون: الشيخ عز الدين التميمي[4] *:* في بحث قدمه إلى لجنة " المجمع الملكي الأردني" التي استكتبته في مشروع " الشورى في الإسلام " قال - حفظه الله و رعاه- " إن الانتخاب هو جوهر النظام الشوري، و هو الطريق الصحيح لتمثيل الناس... و من دونه لن تكون الشورى ذات فاعلية في توجيه مسيرة الدولة" [5].

البند الرابع و العشرون: رأي د. محمد عمارة: أصّل - حفظه الله و رعاه- المشاركة السياسية لإقامة السلطة بالآيات التي تدعو جماعة المسلمين كافة لأداء الواجبات العامة: فنبه إلى كون " القرآن قد دعا المؤمنين إلى أن يناضلوا منظمين، عن طريق إقامة جماعة (أمة) تنهض بفروض الكفاية..." [6]، و ذكر منها تأسيس الدولة. زخرت كتبه و مقالاته بدعوات الاستفادة من تجارب الديمقراطية السليمة، فكان مما قال في هذا الشأن: " ... فمن حيث الآليات والسبل والنظم والمؤسسات والخبرات التي تحقق المقاصد والغايات من كل الديمقراطية والشورى، فإنها تجارب وخبرات إنسانية ليس فيها " ثوابت مقدسة " و هي قد عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، ومن ثم فإن تطورها وارد في تجارب الشورى الإسلامية، وفق الزمان والمكان والمصالح والملابسات ... و الخبرات التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، و التي أفرزت النظام الدستوري، و التمثيل النيابي عبر الانتخابات، هي خبرات غنية وثروة إنسانية

1- www.alhaqaeq.net.

2- المصدر الإلكتروني السابق.

3- الحركة الإسلامية ومسالة التغيير، راشد الغنوشي، ط1، دار قرطبة، 2003، ص: 108.

4- باحث في الشريعة الإسلامية و وزير أوقاف أردني سابقا.

5- الشورى في الإسلام: 1195/3.

6- الإسلام و حقوق الإنسان...ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، منشورات المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1985، ص: 114.

لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنها تطوير لما عرفته حضارتنا الإسلامية، مبكرا، من أشكال أولية وضنينة في " البيعة " و " المؤسسات..." [1].

البند الخامس و العشرون: رأي د. عمر سليمان الأشقر[2]*:* درس- حفظه الله و رعاه- حكم المشاركة في المجالس النيابية (طريقها الانتخابات)، و انتهى إلى ترجيح جواز المشاركة، بشروط نص عليها منها أن تكون المصلحة المرجوة من هذه المشاركة حقيقية لا وهمية، و ألا تتردد في الانسحاب متى رأت ميزان الخسارة أكثر من ميزان الربح... [3]

البند السادس و العشرون: رأي د. محمد سليم العَوَّا[4]*:* سمحت دراسته القانونية المقارنة وتجربته السياسية العميقة بأن يعلن أن " البشرية لم تكتشف حتى اليوم وسيلة لتداول السلطة أسلم و لا أوثق و لا أدنى إلى تحقيق المقصود من الاقتراع أو الانتخاب الحر الذي لا تزيف فيه إرادة الناخبين..." [5].

البند السابع و العشرون: رأي د. محمود الخالدي[6]*:* برغم رفضه القاطع للأسس الفكرية للديمقراطية الغربية[7]، فإن الانتخابات – إذا تنزهت عن تحكمات هذه الأسس فيها – غير معنية بهذا الرفض: فقد دعا إلى انتخاب أعضاء مجلس الشورى، الذي يتداول أهل الرأي من المسلمين فيه شؤونهم، و قال: " يُنتخب أعضاء مجلس الشورى انتخابا من الأمة، و لا يصح أن يعينوا من قبل رئيس الدولة تعيينا، و ذلك لأنهم وكلاء عن الناس في الرأي، و الوكيل إنما يختار موكله..." [8].

1- http://www.islamtoday.net/W_E_di/P_14.htm

2- أستاذ الشريعة بالجامعة الأردنية، تخرج بالمدينة المنورة و عمل بالكويت.

3- حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية، د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان، لا تاريخ و لا رقم طبعة، ص: 116.

4- مضت ترجمته ص: 158 من هذه الرسالة.

5- الإسلام و الديمقراطية (حوار الشهر)، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي (مصر)، 1998، ص: 29.

6- أستاذ بجامعة اليرموك.

7- مثل نسبة الحق في السيادة و التشريع للأمة، و تحكيم رأي الأغلبية و إن خالف الشريعة الإسلامية، و غير ذلك. أنظر كتابه: **قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: 37 و ما بعدها.**

8- المرجع السابق، ص: 184.

البند الثامن و العشرون: رأي د. محمد عابد الجابري [1]*:* يؤكد في بحوثه الفاحصة على النهج الانتخابي كواحد من مخارج الأزمات السياسية، و من قبل سمى مبايعة أبي بكر انتخابا[2].

البند التاسع و العشرون: رأي الأستاذ أبو أحمد بلقرد المعسكري[3]*:* كان من ردوده على منكري الاستفادة من وسيلة الانتخابات للوصول إلى المصلحة الشرعية المقصودة (إقامة الدولة الإسلامية وإحياء الخلافة) ما يأتي:

1- إذا كان الشيء مباحا أو واجبا كانت وسيلته مأذونا فيها أو مفروضة، و المفاسد المتضمنة في التنظيم الانتخابي دون المصلحة المقصودة منه. و هذا من كلام الإمام ابن القيم - رحمه الله - حيث قال: " ... لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب و طرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات و المعاصي في كراهتها و المنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها و ارتباطها بها، و وسائل الطاعات و القربات في محبتها و الإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها: فوسيلة المقصود تابعة للمقصود" [4]. قلت: و هذا كلام علمي نفيس، واستدلال منهجي صحيح.

2- ثم قال الأستاذ أبو أحمد: " أما الانتخابات – و هي كلمة ترادف الاختيار لغة – فلا محذور فيها في نفسها لأن الصحابة اعتمدوها في تعيين رجال الحكم كما هو متواتر في قصة عبد الرحمان بن عوف و استخلاف عمر الفاروق..." [5].

البند الثلاثون: رأي د. صلاح نصر[6]*:* ساق - حفظه الله و رعاه- أدلة قوية لا تدل على مشروعية الانتخابات فحسب، بل ترفعها إلى رتبة الواجب و الضرورة. و قد أكد على هذا الموقف حتى مع احتمالات التزوير. و لأن كلامه ثمين بتمامه فأنا أنقله بطوله، فقد قال: " أما عن كون أما عن كون المشاركة في الانتخاب فريضةً شرعيةً وضروريةً واقعيةً رغم احتمالات التزوير فكما يلي:

1- باحث مغربي معاصر.

2- الديمقراطية و حقوق الإنسان، د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص: 221.

3- باحث في الفقه الإسلامي السياسي، عضو في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الجزائر، صاحب مكتبة ثرية.

4- مفهوم الحزبية السياسية و حكمها في الإسلام، أبو أحمد بلقرد بن أحمد المعسكري، دار الخلدونية، الجزائر، 2005، ص: 49.
و كلام ابن القيم - رحمه الله - في أعلام الموقعين، مرجع سابق: 109/2.

5- مفهوم الحزبية السياسية و حكمها في الإسلام، مرجع سابق، ص: 50 و ما بعدها.

6- رئيس المركز الأمريكي للأبحاث الإسلامية وأستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة.

1- حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - في الفقه و المظالم: ((أَدِّ الذي عليك وَ سَلِ اللهَ الذي لَكَ)) [1]، وهو يوجب أداء ما علينا من أن نقول لكل ظالم لا.. أن نقول للمنكرات لا.. أن نقول للمصلحين نعم.. أن نعلن موقفنا بطريق حضاري سلمي، و الانتخاب منه.

2- أن أداء الصوت هو تعبير عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعروف أن هذا لا يتوقف على قبول الطرف الآخر، بل إن هناك أجرًا من الله يقع بمجرد أن يقول لا لكل ظالم ونعم لكل مصلح.

3- أن عدم التصويت له أضرار عديدة منها:

أ- أول الأصوات التي تزوَّر هي أصوات الموتى والغائبين.، وللحكومة قدراتٌ لا تستطيعها مردةُ الشياطين في إحياء الموتى للتصويت، والنيابة عن الغائبين.

ب- أن الصمت قد يفسّر بالرضا عن النظام، أو هو ورقة راكدة لا يخشى منها.

ج- قال لي أحد كبار المحامين من الأمريكان:(If you don't vote, you already vote) إذا لم تصوِّت فأنت في الحقيقة قد أعطيت الصوت بتمرير أي شيء تريده الحكومة أو من شاركوا في الانتخابات.

4- إن تزوير صوتك يضاعف وِزْر الظالمين، ويضاعف احتقان المصلحين، وقد يضبطه بعض القضاة الصالحين، وتنشره الهيئات الدولية بما يلطخ وجه المزوِّرين.

5- في جميع الحالات هناك مَن يدرس داخل الحكومة جميعَ أصوات الناخبين الحقيقيين؛ حتى يقفوا على حقيقة موقف الشعب منهم، ويقدِّروا حجم المواجهة، وفي الوقت نفسه حتى يكون هناك دلالٌ لمنفذي التزوير على من زوَّروا لهم، فينالون مناصبهم وبعض أموالهم، وهو أمرٌ لا يطول كثيرًا في ميزان الدورات التاريخية.

6- أن الانتخاب فرصةٌ لا تجوز إضاعتها لقول الشاعر:

وعاجز الرأي مضياعٌ لفرصته   حتى إذا فات أمر عاتب القدرا

لهذه الأدلة الشرعية والاجتهادات الفقهية والأسباب العقلية والشواهد الواقعية يبدو لي وجوب المشاركة الانتخابية، وأدعو كل مصري حر داخل وخارج مصر أن يشارك في الانتخابات كل الانتخابات الرئاسية والنيابية والبلدية والجامعية والنقابية[2].

1- لم يخرجه الدكتور صلاح، و لم أعثر عليه في أكثر كتب الحديث. و لكن أداء المرء أمانته و نصيحته، و نهيه عن المنكر ثابت بالنصوص و لا شك فيه، أنظر: **مبحثي مشروعية الانتخاب بالقرآن و بالسنة، ص: 136، 147 و 149 من هذه الرسالة.**

2- http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2034&back=YXJ0aWNsZXMucGhwP21vZD0xJmM9NDc

البند الواحد و الثلاثون: آراء نفاة مشروعية الانتخابات: إن المعارضين للطريقة الانتخابية في الأوساط الإسلامية ليسوا جمعا كثيرا، و لا راسخين في العلم الشرعي، كما يظن أحيانا. و قد سبقت الإشارة إلى من قال إن الانتخابات بدعة[1]، و النموذجان التاليان يسيران في هذا المذهب لنفي مشروعية الانتخابات: النموذج الأول محمد بن عبد الله الإمام[2]، و الثاني هو عبد المالك الرمضاني[3].

أولا: نموذج محمد بن عبد الله الإمام: هو صاحب كتاب " **تنوير الظلمات في كشف مفاسد وشبهات الانتخابات**"، و قد نفى مشروعية الانتخابات نفيا شديدا حتى ذكر من مفاسدها أنها إشراك بالله: فقد قال المؤلف: "... "الانتخابات" داخلة في الإشراك بالله، وذلك في شرك الطاعة، حيث إن "الانتخابات" جزء من النظام " الديموقراطي"، وهذا النظام من وضع أعداء الإسلام، ليصرفوا المسلمين عن دينهم. فمن قبله راضياً به, مروّجاً له, معتقداً صحته, فقد أطاع أعداء الإسلام في مخالفة أمر الله - عز وجل - و هذا عين الشرك في الطاعة، قال الله تعالى: ((أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ وَ لَوْلا كَلِمَةُ الفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَ هُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ))..." [4]. قلت: و هذه وحدها تكفي عن سائر المفاسد و الشبهات التي جاءت في هذا الكتاب.

الرد على هذا القول: قلت: استدلال المؤلف ضعيف غير مؤصل في قضية عقدية تكفيرية خطيرة: نعم، الرضى من الديمقراطية بتشريع الشعب ما نهى الله عنه مرفوض لا يقوله مسلم، و عرض القطعيات على التصويت لا يفكر فيه عالم و لا منتخِب و لا منتخَب يدينون بدين الله - عز وجل. ولكن أهذا الذي عليه الأمر في المجتمعات الإسلامية، الآن؟ إن الانتخابات الجارية في بلاد المسلمين لا تعدو أن تكون اختيار الناس من يسير بلديتهم أو قرتهم، أو من يرونه أفضل

1- نقل ذلك الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - في كتابه: **الفساد السياسي في المجتمعات العربية و الإسلامية، مرجع سابق، ص: 86.**

2- جاء في التعريف به على موقعه الإلكتروني: هو محمد بن عبد الله بن حسين، الملقب بالعالم. ولد بإحدى قرى اليمن الجبلية سنة 1960. كان أكثر تتلمذه على الشيخ مقبل بن هادي الوادعي( ) - رحمه الله. هو الآن مشرف على دار الحديث بمدينة ذمار اليمنية: http://www.sh-emam.com/book.php

3- لم أجد موقعا يعرف به، غير أن المعروف إنه أنه حاز الليسانس في الشريعة من المملكة السعودية، ثم عمل إماما لمسجد La colonne بحيدرة، الجزائر العاصمة. ثم انتقل أواسط التسعينيات من القرن العشرين للاستقرار بالمملكة السعودية.

4- الشورى: 21. و كلامه الذي أوردت في ص: 43 و 44 من كتابه المذكور، و المعروض على موقعه الإلكتروني السابق: http://www.sh-emam.com/book.php

لإيصال رأيهم لرئاسة الدولة، أو هي اجتهـاد في انتقـاء من يرأس دولتهم كلها، يفعلـون ذلـك ولا يـدور في خلدهم الطاعة التعبدية للديمقراطية، و لا الخضوع للمنتخَب، بل إن مسلمين كثر قد تشغلهم عن الانتخابات أتفه الأمور: فأين هذا من شرك الطاعة؟ و ما الحل المقترح لاختيار هؤلاء الناس اليوم أو غدا إذا تحقق لمسلمين خلافة تجمعهم؟ إن أية طريقة لـن تخـرج عـن **الاختيـار السياسي الحر**، وهذا جوهر الانتخابات يوم عُمل بها أول مرة عند غير المـسلمين، هـي أداة لا علاقة لها بالعقيدة إلا من أراد لها ذلك: إنها ككثير مما جاءنا من الغرب، يجتمـع فيـه الحـسن والسيئ، وجدنا ذلك في نظم الإدارة ترتيب الوثائق المدنية، فألغى المـسلمون مفاسـدها التـي لا تخصهم من التبني و الأسماء غير الإسلامية و سواها و استفادوا من التنظيم العام لأنـه خلاصـة جهود بشرية عامة لعل المسلمين أنفسهم شاركوا فيها. و الأمر نفسه وقـع فـي طرائـق التعلـيم ووسائل الإعلام و غيرها.

فليس لأخينا محمد بن عبد الله الإمام وجه في ما ذهب إليه، فلا ارتباط للأمر بالعقيدة[1]، و لا يسلم رد الوسائل إذا جاءت من عند الكفار ما دامت لا تصادم نصا أو قاعدة: فقد عمل المـسلمون بالدنانير الرومية و الدراهم الفارسية إلى أن صنع عبد الملك بن مـروان(86) نقـودا إسـلامية خالصة، فنتقل المسلمون للعمل بها. و كذلك كان الأمر في الأسلحة المجلوبة مـن بـلاد الكفـار ومهارات العمارة المستفادة منهم، و غير ذلك مما تم في زمن خير القرون بل في عهد الـشيخين أبي بكـر وعمر -رضي الله عنهما- و قد أُمرنا بالسير على منهاجهم: عن العرباض بن سارية(57) -رضي الله عنه- قال: " قام فينا رسول الله -صلى الله عليه و سلم- ذات يوم فوعظنا موعظة بليغـة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون، فقيل يا رسول الله وعظتنا موعظة مودع فاعهـد إلينـا بعهد. فقال: ((عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ وَ السَّمْعِ وَ الطَّاعَةِ وَ إِنْ عَبْدًا حَبَشِيًا، وَ سَتَرَوْنَ مِـنْ بَعْـدِي اخْتِلاَفًـا شَدِيدًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَ إِيَّـاكُمْ وَ الأُمُـورُ الْمُحْدَثَاتُ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٍ)) [2].

إن للانتخابات نقائص جزئية يمكن إصلاحها[3]، و بعد ذلك ينبغي للقلـب المـؤمن حراسـتها لتحقق الشورى التي دُعي إليها، إلى أن يستطيع إبداع وسيلة قوية من عنده تحقق نتائج أفضل من الانتخابات: فسنسير جميعا إليها.

1- إلا إذا وقع انتخاب من اشتهر بحرب الدين، و هذا قليل في البلاد الإسلامية لا يصلح مانعا للحكم.

2- صحيح ابن ماجة: 12/1.

3- سيأتي بيانها في **ضوابط مشروعية الانتخابات** ضمن التوصيات.

ثانيا: نموذج عبد المالك الرمضاني: أخرج كتابه " **مدارك النظر في السياسة** " للتحذير من مزالق العواطف السياسية كما قال، و برغم تأكيده في مقدمة كتابه " بألا يفتي في النوازل السياسية إلا المجتهد " فإنه تصدى بنفسه للإفتاء وإصدار الأحكام حول جواز أقوال و أفعال سياسية كثيرة. وليس في هذا الكتاب دراسة علمية متجردة، و لم أكن ارغب في الالتفات إليه لولا كلمة عجيبة أوردها ردا على من تحدث عن إرادة الشعب في اختيار منتخبيه، فقد قال عبد المالك الرمضاني: " ... تأمل تعبيرهم هذا الذي لا يختلف عن تعبير الديمقراطيين، و هل للشعب طموح و للأمة إرادة مع إرادة الله؟ " [(1)].

الرد على هذا القول: قلت: ألهذا الحد هو جاهل بالفرق بين إرادة العبد و إرادة خالقه؟ إن إرادة الإنسان – عند سلف الأمة الصالحين– هي إرادة في المستوى الإنساني، إرادة تحت إرادة الله ومشيئة لا يخرج بها عن مشيئة الله [(2)]. و ما التكاليف الشرعية إلا أمارة على هذه الحقيقة؛ ومثال ذلك قول ربنا - تبارك و تعالى-:((يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا ارْكَعُوا و اسْجُدُوا واعْبُدُوا رَبَّكُمْ وافْعَلُوا الخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)) [(3)] . فجميع هذه الأوامر الإلهية تثبت وجود إرادة إنسانية – جماعية أو فردية – خاضعة لإرادة الله - عز و جل.

خلاصة الرد على هذين النموذجيين النافيين مشروعية الانتخابات: لقد وددت لو أن المؤلفان لم يسارعا إلى هذا الإنكار الشديد على وسيلة لم يرد نص قطعي و لا قاعدة فقهية يحظرانها. و إذا كان النهي عن المنكر واجب فالأمانة مع العلم الشرعي، و الحكم بالحل و الحرمة، واجب أيضا. و كان الأولى بالمؤلفين عرض عناصر الوفاق و الخلاف بين الشورى و الانتخابات، و بيان محاسن الانتخابات و مفاسدها على سائر مجتمعات المسلمين، بإنصاف؛ ثم اقتراح إصلاحات

1– مدارك النظر في السياسة، عبد المالك الرمضاني، ط2، دار سبيل المؤمنين للنشر و التوثيق، المملكة العربية السعودية، 1418 هـ ، ص: 235.

و قال في موضع آخر: " ... المسار الانتخابي نظام كافر لأنه يساوى فيه بين المسلم و الكافر، و الله - تعالى- يقول: ((أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كَالمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)) **القلم: 35**، و لأنه يساوى فيه بين الذكر و الأنثى، و الله - تعالى- يقول: ((وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالأنثَى)) **آل عمران: 36**، ..." : **المرجع السابق، ص: 240.**

قلت: و ما ذكرت – في الرد على مقولات صاحب " تنوير الظلمات..." – يصلح جوابا على دعوى عبد المالك الرمضاني بتكفير المسار الانتخابي.

2– العقائد الإسلامية، عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص: 78.

3– الحج:77.

للتنظيم الانتخابي أو نموذج يعوضه، فذلك خير من المجازفة بتحريم ما لم تحرمه النــصوص و لا القواعد و لا النظائر. و هذا الذي رجوته فعله بعض العلماء: فقد عقــد د. عبــد العزيــز عــزت الخياط[1] مقارنة تجمع ما تتفق فيه الشورى و الانتخابات و ما تفترقان فيــه[2] ، وكــذلك فعــل الأستاذ محمد أبو عجور[3] عندما خطط جدولا يوضح موقف الشورى والديمقراطية (والانتخــاب) من قضايا مختلفة، و قد توافقتا في أن اختيار الحاكم موكول إلى الأمة[4].

1- ولد بنابلس الفلسطينية عام 1924، حصل على الدكتوراه في الفقه المقارن من الأزهر. كان وزيرا في خمس(5) حكومات أردنية (في الفترة من 1973 إلى 1989م) أستاذ جامعي و عضو بمجمع الفقه الإسلامي بجدة: **أخذت هذه المعلومات من آخر كتابه المذكور.**

2- النظام السياسي في الإسلام، د. عبد العزيز عزت الخياط، ط2، دار السلام، القاهرة، 2004، ص: 92 و 93.

و سأشير إلى هذه الفروق في مطلب " الانتخاب و الشورى " في الفصل الموالي.

3- مدير مركز الكلمة للدراسات، القاهرة.

4- الدولة الإسلامية التي نريد، محمد أبو عجور، دار الكلمة للنشر و التوزيع، القاهرة، لا تاريخ، ص: 25 و 26.

و خلاصة هذا المبحث السابع ضمن هذه البنود:

1- النظر العقلي يعضده مشروعية الانتخابات من وجه عديدة: فهو الوسيلة الأفضل – الآن – لقيام الأمة بمسؤولياتها و حماية مصالحها. و قد أكدت التجارب الغربية أن الانتخابات قد آتت أكلها(استقرار سياسيا و رخاء اقتصاديا و تطورا علميا) فصارت حكمة حقيق بالمسلم التقاطها وتهذيبها ثم العمل بها.

2- الانتخاب نمط يحقق الشورى التي دعينا إليها شرعا في كبير الأمور و صغيرها، و هو يحاصر الإكراه المنهي عنه و الاستبداد البغيض الذي جر على المسلمين مصائب و حروبا.

3- و مشروعية الانتخابات هو قول مجامع فقهية محترمة في الهند و غيرها. و انتصر لجوازه – بعد تهذيبه – أكابر علماء العصر من تيارات و جهات مختلفة: الشيخان الأفغاني و رشيد رضا، والأئمة ابن عاشور، ابن باديس، البنا ابن باز، الألباني و العثيمين، و الأساتذة: العقاد، المودودي، ابن نبي، الغزالي، الدريني، القرضاوي، البوطي، الترابي، الغنوشي، عمارة، الخالدي و الجابري و غيرهم. أما نفاة مشروعيته فليسوا من المجتهدين بمقتضى ضآلة تكوينهم، و لا هم نقلوا عن المجتهدين قولا صريحا بتحريم الانتخابات في كل حال. يضاف إلى هذا أقوال هؤلاء النفاة ليست دراسة علمية شرعية مؤصلة، بل تكتفي بكلام سطحي غالبا، يؤول بما يقبل الرد.

المبحث الثامن: آراء الفرق و المذاهب الفقهية و الحركات الإسلامية حول مشروعية الانتخابات.

تمهيـــد: هذا حصر موجز لآراء الفرق و المذاهب و الحركات المعاصرة في مشروعية الـــنهج الانتخابي (حق الأمة في اختيار سلطتها السياسية) أو عدم مشروعيته. و هي موزعة بـــين ثلاثـــة مطالب: **الأول** للفرق الكلامية، **الثاني** للمذاهب الفقهية، و **الثالث** للحركات و الجماعات المعاصرة.

المطلب الأول: آراء الفرق الكلامية حول مشروعية الانتخابات.

تمهيـــد: تحدثت سائر الفرق الإسلامية عن مسألة اختيار الإمام أو الحاكم، و أولتها عناية فائقة، بل إن بعض هذه الفرق قد نشأت – أصلا – عن مسألة الإمامة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الشيعة خصوصا[1]. و الفرق المقصودة – هنا – هي الأصول الكبرى للفرق الإســـلامية: أهـــل الـــسنة والجماعة، الشيعة، الخوارج و المعتزلة.

الفرع الأول: رأي أهل السنة و الجماعة في مشروعية الانتخابات: أكد علماء العقيدة السنة – بما لا يدع مجالا للشك أو التردد – أن الانتخاب (اختيار الأمة لسلطتها) هو المسلك السني في نصب الحاكم: ثبت ذلك عن البغدادي، الشهرستاني، الغزالي، ابن تيمية، الإيجي و غيرهم.

البند الأول: رأي عبد القاهر البغدادي (429): قال - رحمه الله - جازما: "... اتفـــق أهـــل الـــسنة والجماعة على أن طريـــق عقد الإمامة في هذه الأمة هو الاختيار بالاجتهـــاد، و لا نـــص مـــن النبي..." [2]. و زاد فقال في موضع آخر:"...الإمام يجب نصبه على المكلفين" [3]. و هما نـــصان يوضحان دور الاختيار(الانتخاب) الحاسم في نصب السلطة في هذه الأمة.

البند الثاني: رأي حجة الإسلام الغزالي (505): أقر – جدليا – أنه لا طريق لنـــصب الإمـــام إلا النص أو الاختيار، ثم أبطل وجود النص و أثبت أن النهج هو اختيار الحاكم. و أكد هـــذا الـــرأي بشروعه في مناقشـــة عدد مَن يصح أن يعقـــدوا الخلافـــة لصاحبها، و لم يُغفـــل الاستشهاد ببيعة

1- فجر الإسلام، أحمد أمين، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص: 252.

2- قال إن هذه الفرقة تضم الأشاعرة و السلف من المحدثين: **الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص: 429.**

3- المصدر السابق، ص: 430.

أبي بكر - رضي الله عنه -[1] و هي انتخاب كما أثبتُ في مطلب " الانتخاب في عصر الراشدين".

و يوضح الغزالي أن عدول أهل السنة عن نص لم يثبت و قولهم باختيار الأمة لإمامها ليس هوى متبعا بل "... تقديم من قدمه الله "[2]. قلتُ: أي هو اختيار روعي فيه شروط شرعية، كما وقع في المناقشة على اختيار أبي بكر - رضي الله عنه - و غيره.

و رئاسة الناس سبيلها رأي جمهور المسلمين لا واحد منهم أو جماعة قليلة، و هذا رأي الإمام الغزالي الذي يوافقه عليه أهل السنة: قال - رحمه الله - في شأن بيعة أبي بكر: "... لو لم يبايعه غير عمر و بقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة"[3].

البند الثالث: رأي أبي الفتح محمد الشهرستاني(548): نبه إلى أن الإمامة عند أهل السنة بالاختيار، و ضم أقوال بعض المعتزلة إلى أهل السنة في مسالة اختيار الإمام[4].

البند الرابع: رأي شيخ الإسلام ابن تيمية(728): أثبت لمشاركة جمهور المسلمين في انتخاب الحاكم الدور الفاصل في عملية إقامة الخلافة: فعندما توهم بعض الناس أن عهد أبي بكر إلى عمر كاف، و لعلهم حاولوا الاستناد عليه لتوريث الحكم بشكل غير صحيح[5]، صرح ابن تيمية – في بيعة عمر– : "... و لو قُدّر أنهم لم يُنفذوا عهد أبي بكر و لم يبايعوه لم يصر إماما"[6]. قلت: وهذا قول ينقض التفرد في نصب الحاكم و لو كان من الحاكم المنتخَب، و هو من أفضل المسلمين قدرا، فكيف بمن سواه؟

و في شرح حديث سفينة - رضي الله عنه- نجد ابن تيمية يقبل الخلافة المشوبة بالملك (و الراجح من السياق أنه يقصد التوصل إلى السلطة بالوراثة ثم إقامة العدل بها)، وإن صرح أن " ...الخلافة

1– فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، ط1، مراجعة محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، ص: 123.

2– المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

3– نفسه، ص: 159.

4– الملل و النحل، الشهرستاني (أبو الفتح، 548)، ،ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975: 84/1.

5– منهاج السنة النبوية، مصدر سابق: 143/1.

6– المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

المحضة أفضل..." [1]. قلت: نعم الخلافة المتوصل إليها بالاختيار (كما في الأعوام الثلاثين الأولى بعد النبوة) أفضل، بل لا صحيح سواها. و الظاهر ما قاله ابن تيمية - رحمه الله- مرتبط بشخص معاوية - رضي الله عنه- و قد كان ذا صحبة و عدل و شوكة، و سمي عام بيعته عام الجماعة: فأين مثل هذه الشروط في غيره؟ فلا يسلّم إلا الخليفة المختار، و الله أعلم.

البند الخامس: رأي عضد الدين الإيجي(756): أكد - رحمه الله - أن الإمامة إنما تصح "...بالاختيار و البيعة، غير مفتقرة إلى الإجماع..."؛ و احتج بمبايعة أبي بكر و عثمان - عليهما الرضوان [1].

الفرع الثاني: رأي الشيعة في مشروعية الانتخابات: تجتمع آراء فرق الشيعة[2] على أن طريقة نصب الإمام ليست انتخابه باجتهاد المسلمين، بل هو منصوص عليه(معين باسمه أو وصفه) في الشرع[3]. فالشيعة الإمامية[4] " تعتقد أن الله - سبحانه - لا يُخلي الأرض من حجة على العباد، من نبي أو وصي، ظاهر مشهور، أو غائب مستور، و قد نص النبي – صلى الله عليه و آله و سلم – إلى علي، و أوصى علي ولده الحسن، و أوصى الحسن أخاه الحسين، و هكذا إلى الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر عليه السلام، و هذه سنة الله في جميع الأنبياء، من آدمهم إلى خاتمهم" [5].

1- مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرباط، لا تاريخ: 27/35.

2- إن فرقة **السليمانية** (نسبة إلى سليمان بن جرير،) قد قالت إن الإمامة شورى فيما بين الخلق، و تنعقد بعقد رجلين من خيار الأمة. قال الشهرستاني: " ... و أثبتت إمامة أبي بكر و عمر - رضي الله عنهما - حقا باختيار الأمة حقا اجتهاديا..." : **الملل و النحل، ص: 159، الفرق بين الفرق، ص: 23.**

3- أصل الشيعة و أصولها، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء(1373)، تحقيق: علاء آل جعفر، ط2، مؤسسة الإمام علي ، بيروت، 1997، ص: 221.

4- سُموا بذلك لقولهم " بإمامة علي - رضي الله عنه- بعد النبي - عليه السلام - نصا ظاهرا و تعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إلى العين" : **الملل و النحل: 162/1.** وليس في كتاب **أصل الشيعة و أصولها** للشيخ آل كاشف الغطاء ما يناقض هذا التعريف، و زاد عليه قوله إن الإمامية يعتقدون أن عليا أوصى بالخلافة إلى ولده الحسن... حتى ذكر المؤلف الأئمة الاثني عشر: **ص: 223**. وهم – اليوم – جمهرة سكان إيران و ملايين بالعراق و الهند و أفغانستان: **المرجع السابق، ص: 172.**

5- نفسه، ص: 223. و أيضا: **فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، ط6، دار و مكتبة الهلال، بيروت، دار الجواد، بيروت، 1993، ص: 389 و 399.** أما محقق كتاب **أصل الشيعة و أصولها** السيد علاء آل جعفر فقد استدل لمذهب النص الشرعي للإمام بكون العقل يوجب وجود الوصي في سائر نظم الحكم و إدارة المجتمعات، و هو مطلوب في المسؤوليات الصغيرة فكيف بأمر رئاسة أمة مكلفة بالدين الخاتم؟ كما استشهد بكون النبي - صلى الله عليه وسلم - قد استخلف على المدينة وغيرها. و تمسك =

قلت: و لكن ما موقف الإمامية – اليوم – و هم في سدة الحكم في إيــران؟ الــذي عرفنــاه فــي السنوات العشر الأخيرة هو جنوح نحو الأسلوب الانتخابي الذي يعم الــبلاد الإيرانيــة: فمرشــد الثورة(أعلى سلطة في الدولة) يُنتخب من طرف مجلس الخبراء المنتخب بــدوره مــن طــرف الشعب[1]. فالمسلك الانتخابي يتأكد حضوره، و نظرية النص لا تبدو تأييــدا للــنمط الــوراثي أو الانقلابي في الوصول إلى السلطة.

الفرع الثالث: رأي الخوارج في مشروعية الانتخابات: الأصل العــام أن الخــوارج ذوو نزعــة جمهوريــة، ترى أن "... مصدر السلطة في الشريعة الإســلامية إنمــا هــو اختيــــار الأمــة وانتخابها..." [2]. و قد عملت فرق خارجية كثيرة على تجسيد هذا المبدأ الجمهوري فــي اختيــار قادتها، فعلت ذلك الأزارقة و غيرها. أما فرقة النجدات فقد أنكرت الحاجة إلى الإمامة أصلا، وهذا برغم أن المحفوظ عنهم أنهم نصبوا زعيما لمحاربة الأمويين اختاروه انتخابــا[3]. و لا بــد مــن التنبيه إلى أن بعض الممارسات، منذ عهد الأزارقة، قد أكدت أن الــدعوى الجمهوريــــة كانــت مقيدة، و" شورى الخوارج كانت شورى قلة..." [4].

الفرع الرابع: رأي المعتزلة في مشروعية الانتخابات: انقسمت آراؤهم بين الجنوح إلــى نظريــة النص المكشوف الذي لا شية فيه[5] و القول بالاختيار، و لكن بطريقة غريبة: فأما **الــنص** فهــو مذهب **النظامية**[6]، أما الاختيار المستغرب فقد عُرف من فرقة **الــضرارية**[7]: فــإذا " ...اجتمــع قرشي و نبطي، قدمنا النبطي، إذ هو أقل عــددا، و أضعف وســيلة فيمكننــا خلعــه إذا خــالف الشريعة" [8].

= بنصــوص بعضها لم يروه المحدثون المحققون، وبعضها متفق على ثبوته و لكن دلالته مختلف فيها: **ص: 24 و مــا بعــدها.**
قلت: لا تلازم بين ضرورة القيادة للمجتمعات و النص عليها، نعم، هو أحد الطريقين إلى نصبها، و الانتخاب طريق ثان، فلما لــم يثبت النص بدليل متفق عليه يصار إلى الطريق الثاني.

1- راجع ص: 102 ضمن هذه الأطروحة.

2- آراء الخوارج الكلامية، د. عمار طالبي، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، لا تاريخ: 121/1.

3- تاريخ الأمم و الملوك: 57/7.

4- أزمة الفكر السياسي العربي، د. رضوان السيد و د. عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص: 19.

5- الملل و النحل: 57/1، و هو قول النظامية.

6- أتباع إبراهيم النظام(221)، كان ينظم الخرز بسوق البصرة. جالس أقواما ذوي سمعة عقدية رديئة: **الملــل و النحــل: 1/ 53 و 54.؛ سير أعلام النبلاء: 541/10.**

7- أصحاب ضرار بن عمر(190) وافق أهل السنة في أقوال والمعتزلة في أخرى، و جرد القول في آراء أخرى. نسبت إليه أقوال شــنيعة، وذكر له الذهبي ذكاء و تصانيف: **الفرق بين الفرق، ص: 203؛ سير أعلام النبلاء:544/1.**

8- الملل و النحل: 91/1؛ الفصل في الملل و الأهواء و النحل: 89/4 (ذكر ابن حزم الحبشي مكان النبطي).

المطلب الثاني: آراء المذاهب الفقهية حول مشروعية الانتخابات.

تمهيد: ليست آراء المذاهب الإسلامية التالية مفصولة عن مواقف الفرق، لكن أهمية مسألة الإمامة و طريقة نصبها دعت الفقهاء إلى عدم الاكتفاء بما هو مقرر في كتب العقائد، فتكلموا عنها في كتب الفروع. و هذا عرض مختصر لأقوال الفقهاء حول طريقة الاختيار السياسي(الانتخاب) يشمل المذاهب: الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، الظاهري، الإباضي و الزيدي.

الفرع الأول: مذهب الحنفية في مشروعية الانتخاب: يحوي التراث الحنفي الزاخر أقوالا كثيرة في إثبات الطريقة الانتخابية الاختيارية لنصب الحاكم، ومن ذلك أقوال أبي حنيفة، الكاساني، ابن نجيم و ابن عابدين.

البند الأول: رأي أبي حنيفة: كان قول الإمام الأعظم - رحمه الله - صريحا في أن الاختيار هو سبيل تولي السلطة لا الوراثة المحضة؛ بل إنه شرط – في هذا الانتخاب – أن يجمع كلمة المؤمنين بدء بأهل الفتوى: فقد أستطلع أبو جعفر المنصور رأي أبي حنيفة في أهليته(أبي جعفر) لمنصب الخلافة، فقال أبو حنيفة: "... و لقد وليت الخلافة و ما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، **والخلافة تكون باجتماع المؤمنين و مشورتهم**، فهذا أبو بكر - رضي الله عنه- قد أمسك عن الحكم ستة أشهر حتى جاءته بيعة أهل اليمن" [1]. قال أبو حنيفة رأيه و هو يعلم شدة أبي جعفر، و لعله يقتله[2]. قلت: و ليس هذا الموقف غريبا على عقل الإمام الفذ الذي يوصله إلى إدراك أثر رضا المسلمين و مشورتهم في صلاح البيعة و الحكم، خصوصا و هو يرى فعل الصحابة في مبايعة أبي بكر. كما أن روح الحرية – التي عُرف بها أبو حنيفة[3] – لن تقود إلا إلى مسلك الانتخاب المهذب.

البند الثاني: رأي الكاساني[4]: في بحث الوكالة نجد الإمام الكاساني يوطد دور الأمة وإرادتها في إنشاء السلطة، قال - رحمه الله - : " ... و كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي

1- الخلافة و الملك، للمودودي، ص: 166 و 167؛ نقلا عن **مناقب الإمام الأعظم للكردري؟: 15/2 و 16.**

2- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

3- من دلائها: منعه الحجر على السفيه(المبذر): **المبسوط، السرخسي(شمس الدين، 490)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994: 157/24.**

4- علاء الدين أبو بكر مسعود(587). فقيه حنفي من حلب. له السلطان المبين في أصول الدين و غيرها: **الأعلام: 70/2.**

عن القضاء... و لا يختلفان إلا في شيء واحد و هو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته و ولاته. و وجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل و في خالص حقه أيضا، و إذا بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل، و القاضي لا يعمل بولاية الخليفة و في حقه، بل **بولاية المسلمين** و في **حقوقهم**، و إنما الخليفة بمنزلة **الرسول عنهم**..."؛ ثم ذكر الكاساني أن القاضي أو الوالي ينعزل بعزل العامة لا بموت الخليفة أو خلعه لأن " العامة **ولَّوه** الاستبدال دلالة لتعلق **مصلحتهم** بذلك، فكانت ولايته منهم..." [1]. قلت: هذا كلام من القرن السادس الهجري يظهر – بعمق – حق الأمة في اختيار المترئسين عليها و عزلهم عزلا فرديا لا تفويض فيه حتى للحاكم المنتخَب! و لولا أن هذا الذي أثبته الكاساني مبدأ إسلامي رصين في الحكم بالوكالة عن الأمة، بإذنها و إرادتها، لما تجرأ على التصريح به و العالم من حوله يسير على النمط الوراثي، و حتى الإسلامي منه(العباسي) يكاد يكون وراثيا محضا.

البند الثالث: رأي ابن نجيم[2] و ابن عابدين[3]: تأكد في كتاب " البحر الرائق " لابن نجيم، و" رد المحتار على الدر المختار" لابن عابدين قول المذهب الحنفي بان نصب الخليفة يتم عبر الاختيار. و تلتقي عبارة المؤلفين في كون بيعة الإمام تنعقد برأي أهل الحل و العقد من العلماء المجتهدين والرؤساء و الأعيان[4]. صحيح أن ابن عابدين قد أجاز – دون ابن نجيم – طريق التغلب الذي تعقبه المبايعة[5]، و لكن الذي يعنينا هنا مجرد مشروعية الطريقة الانتخابية الاختيارية لنصب الحاكم، أما وجوبها، و ترتيبها مع سواها من الطرق، فموضوع آخر.

الفرع الثاني: مذهب المالكية في مشروعية الانتخاب: الفقهاء المالكية في المشرق و المغرب سائرون في مذهب مشاركة المسلمين في اختيار الحاكم: بدء بالإمام مالك، و انتهاء بشراح مختصر خليل.

البند الأول: رأي الإمام مالك - رحمه الله - : قال الإمام محمد أبو زهرة(1974 م) – في عرضه للآراء الإمام مالك السياسية – : " ... و كان يرى أن ما سلكه الصحابة في اختيار الخلفاء

1- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصدر سابق: 7/23 و 24.

2- زين الدين إبراهيم الحنفي(970). تتلمذ على شرف الدين البلقيني و غيره. كان فقيها مدققا كما تشهد بذلك مصنفاته ككتاب "الأشباه والنظائر" : **الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مصطفى المراغي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999: 78/3.**

3- محمد أمين (1252هـ/1836م) دمشقي، مفتي الشام و إمام الحنفية في عصره: **الأعلام: 42/6.**

4- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، ط1، ضبط: زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 5: 236/1997.

5- حاشية ابن عابدين، ط1،عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد مقوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994: 283/2.

الراشدين هو الطريقة المثلى، ولذلك أقر نظام الاستخلاف بشرط المبايعة الحرة التي لا إكراه فيها..." [1]. و لكنه كان يدعو إلى تغيير حال الحاكم المستبد الظالم بغير العنف و الفتنة، قال ذلك وهو يرى فتن الخوارج و غيرهم، هذا و الأعداء يحيطون بديار الإسلام من كل جانب[2].

البند الثاني: رأي الدسوقي[3]: لأهل الحل و العقد و الاختيار كلمتهم القوية في نصب الحاكم، إلى درجة أن هذا الحاكم "... لا ينعزل بعد مبايعة أهل الحل و العقد له بطروء فسق..." [4]، ما دام قد استجمع شرط الصلاح، و غيره، قبْل مبايعته.

و أعلام المذهب المالكي، كابن عبد البر و ابن العربي، يكرهون الاستبداد في الحكم و يألفون الشورى[5]، و قد نبهت إلى أن من الشورى و نبذ الاستبداد كون الإمام لا يُشرك الأمة في اختيار نوابه وعماله.

الفرع الثالث: مذهب الشافعية في مشروعية الانتخاب: هنا – أيضا – نتلمس نصرة مذهب حرية المسلمين في اختيار من يترأس عليهم، نجد ذلك عند الشافعي و أعلام مذهبه كالغزالي(505)، والعز بن عبد السلام(660)، و النووي(676)، و الماوردي(450) [6] من قبل، و الشربيني في المتأخرين.

البند الأول: رأي الشافعي: قال - رحمه الله - في الاستنباط من حديث ((رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ ...)) [7]: "... أكره للرجل أن يتولى قوما و هم له كارهون" [8]. قلت: و لا يكون ذلك – عادة – إذا هم انتخبوه: ذلك أنه عزله لكرهه ليس مسوغا في سوابق الحكم الإسلامي، فلا مجال

1- تاريخ الذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، لا تاريخ، ص: 412.

2- المرجع السابق، ص: 405 و 406.

3- فقيه مالكي ولد بدسوق (مصر). نحوي مشارك في علوم الهندسة و التوقيت. درّس بالأزهر و صنف في البلاغة و النحو وغيرهما. ت 1815م: **معجم المؤلفين، كحالة (عمر رضا)، ط3، دار العلم للملايين بيروت، 1985: 292/8.**

4- صار مختصر خليل الكردي (776) من جوامع الفقه المالكي عند كثير من المغاربة، فمتنه و شروحه و حواشيها تعبر عن أغلب آراء المذهب بشكل مفصل. و قد أقام الدسوقي حاشيته على الشرح الكبير للدردير(1201 هـ) على مختصر خليل.

5- رأي ابن عبد البر في تفسير التحرير و التنوير: 150/3؛ و موقف ابن العربي في **أحكامه، ص: 297، الجزء الأول.**

6- ميل الغزالي لمنهج الاختيار سبق بيانه ص: 212 و 213 من هذه الأطروحة، أما رأي النووي ففي **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، مصدر سابق: 410/7.** أما الشيخ عز الدين بن عبد السلام فقد قال – متمسكا بمنهج الاختيار و الانتخاب – : "...إذا تعذرت العدالة في الأئمة قدمنا أقلهم فسقا..." : **المصدر السابق، الصفحة نفسها. و رأي الماوردي في الأحكام السلطانية، ص: 17.**

7- مضى تخريجه، ص: 149.

8- الأم، مصدر سابق: 187/1.

لقول الشافعي – في تقديري – إلا أن يكون مقصودا به المتغلب أو الوارث الذي لم يبايَع. ثم قال الشافعي مؤكدا: "... و إن وليهم و الأكثر منهم لا يكرهونه و الأقل يكرهونه لم أكره ذلك" [1]. وترجيح صحة الحكم – لكون الأغلبية[2] تسانده – يتضمن – قطعا – وجود الاختيار والمداولة فيه.

البند الثاني: رأي الخطيب الشربيني[3]: بين - رحمه الله- سبل نصب الإمامة فأشار إلى انعقادها: "... بالبيعة كما بايع الصحابة أبا بكر..." [4]. قلت: و هذا دليل على النهج الانتخابي المرتضى عند الشافعية. ثم قال: "... و المعتبر بيعة أهل الحل و العقد من العلماء و الرؤساء و وجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم" [5]. و كل هذا يدل على أن منهج نصب السلطة مبني على الاختيار الحر.

الفرع الرابع: مذهب الحنابلة في مشروعية الانتخاب: سأمثل لآرائهم بموقف الإمام أحمد نفسه، إضافة إلى أقوال طائفة من علماء المذهب.

البند الأول: رأي الإمام أحمد: المنتظر من الإمام أحمد ذي النهج السلفي أن يكون مقتفيا آثار الصحابة في طريقة نصب الحاكم: و لذلك كان من رأيه جواز عهد الخليفة المختار إلى من بعده، "على أن تكون الكلمة النهائية لمبايعة المؤمنين له..." [6]. و يؤيد هذا أنه لما سئل عن الخلافة والملك العضوض، في ماضي حكم المسلمين، أجاب - رحمه الله- : " كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلافة نبوة" [7]. فهذا هو الفيصل في موقفه؛ و سائر الخلافات التي انعقدت بالمدينة كانت انتخابية اختيارية.

البند الثاني: رأي طائفة من أهل المذهب: إذا كان ابن مفلح[8] - رحمه الله- قد اكتفى بالتنصيص على وجوب رضا أهل الاختيار في نصب الخليفة بقوله: " ... و لا بد من بيعة أهل

1- المصدر السابق: الصفحة ذاتها.

2- هي أغلبية رشيدة بلا شك، تبني آراءها على الشهادة بالحق، كما هو مذهب الشافعي في سائر الشؤون.

3- الخطيب (محمد بن أحمد، 977). فقيه و مفسر من أهل القاهرة. صنف **السراج المنير** في التفسير، و **شرح شواهد القَطر** في النحو، و غيرهما: **الأعلام: 6/6**.

4 و 5- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني الخطيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994: 422/5.

6- تاريخ الذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، ص: 506 و 507.

7- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، مصدر سابق: 166/3. و نبه شيخ الإسلام إلى أن ظاهر هذه النصوص أن ما لم تكن بالمدينة ليست خلافة، و لكنه أثبت عن الإمام أحمد نصوصا كثيرة جدا في إثبات خلافة علي - رضي الله عنه- : **المصدر السابق: الصفحة نفسها و غيرها.**

8- المقدسي(762). أعلم أهل زمانه بمذهب أحمد. من تصانيفه: **أصول الفقه، الآداب الشرعية الكبرى: الأعلام: 107/7.**

الحل و العقد من العلماء و وجوه الناس..." [1]، فإن البهوتي[2] قد شرط إجماع المسلمين عليه: قال- رحمه الله- : "... و يثبت نصب الإمام بإجماع المسلمين عليه كإمامة أبي بكر..." [3]. و تظل طريقة انتخاب أبي بكر مثل الفقهاء المنشود.

الفرع الخامس: مذهب الظاهرية في مشروعية الانتخاب: صرح ابن حزم - رحمه الله- أن أفضل طرق عقد الإمامة عهد الإمام لمن بعده، كما فعل أبو بكر تجاه عمر[4]. غير أن هذا لا يبرر توارث الحكم، فإنه محظور عند ابن حزم. و لا يتصور من ابن حزم – الظاهري في متابعة السلف – أن يلغي مشاركة عامة المسلمين في الموافقة على العهد: فهذا العهد لا يمنع البيعة، فالبيعة العامة واجبة، ولا يتم الاختيار إلا بعد البيعة. و الذي يظهر أن ابن حزم فضل العهد – الذي تتبعه البيعة العامة – صيانة للأمة من حالة الفراغ السياسي الذي أذاق المسلمين المآسي في الأندلس و غيرها.

الفرع السادس: مذهب الإباضية في مشروعية الانتخاب: " الإباضية من الفرق الإسلامية التي تأخذ بطريق الاختيار والانتخاب لإثبات الإمامة" [5]. وفي التجربة العمانية الطويلة(بدء من 132 هـ) تأكيد على ميول الإباضية الانتخابية، و التي كانت تتخذ شكلا احتفاليا تزكية لها[6].

و خلاصة هذا المطلب ضمن هذه البنود:

1- إن أهمية موضوع الإمامة و اختيار الإمام قد أعيد إثارتهما في كتب الفروع، مع أنهما مدروسان في مصنفات العقائد، و ما ذاك إلا للتأكيد على دور أهل الحل و العقد في نصب الحاكم في مواجهة نظرية النص الشيعية.

2- إن الاختيار الحر(الانتخاب) هو الطريقة التي ينصب بها الحاكم العام للمسلمين، و هي إن لم

1- المبدع، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ : 10/10.

2- منصور(1051)، نسبة إلى قرية بهوت المصرية. فقيه و مفسر، له **فضائل مكة و المدينة و بيت المقدس**، و **الهداية من الضلالة** في معرفة الوقت و القبلة: **الأعلام:**

3- كشاف القناع، البهوتي، دار الكتب العلمية، بيروت: 160/6.

4- تاريخ الذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، ص: 506.

5- الإمامة عند الإباضية، مرجع سابق، ص: 314، ج2.

6- عمان الديمقراطية، مرجع سابق، ص: 107.

تكن واجبة فأقل ما توصف به أنها مشروعة. و قد جزم المحققون أن الإجماع قد انعقد على كـون الطريقة الاختيارية هي سبيل نصب الحاكم عند الفقهـاء الأكابر و المذهب المتبوعـة: نص على الشيخ عبد الرحمان الجزيري(1360 هـ) [1]، و كذلك الشيخ د. البـوطي عنـدما قـال إن "... الانتخاب المباشر مسلك شرعي سليم باتفاق جميع الفرق و المذاهب إلا الشيعة..." [2].

3- أكاد أشعر بالحسرة التي ملأت قلوب أئمة المذاهب و الفقهاء و هم محرومـون مـن رؤيـة الطريقة الشرعية الكاملة – في نصب الحاكم – مجسدة في واقعهم و عصرهم. و لابد من التنبيـه إلى أن سكوت الفقهاء عن رفض الحكم الذي لم يتمثل الاختيار، مبرره إبعاد مادة الفتنة، و مراعاة وضعية الجهاد و الفتوحات التي اضطلع بها أكثر الحكام الذي توارثوا الحكم[3]: فالدعم كان لدولة الإسلام أكثر من كونه لأشخاص الحكام.

1- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمان الجزيري، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، 2005، ص: 1364.

2- الشورى في الإسلام (المجمع الملكي الأردني) : 406.

3- الإمام زيد، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، لا تاريخ، ص: 101.

المطلب الثالث: أراء الحركات و الجماعات الإسلامية المعاصرة حول مشروعية الانتخابات (نماذج).

تمهيـــد: إن أغلب الحركات و الجماعات الإسلامية[1] – في الزمن الحاضـــر- قـــد خاضـــت وتخوض تجارب انتخابية متعددة[2]؛ و هذا دليل واضح على اقتناعهـــا بمـــشروعية الانتخابـــات. وتستحق هذه المشاركة الانتخابية الواسعة وقفة عرض و تقويم لا بد منها في هذه الرسالة. و قـــد رأيت أن اختار لذلك نماذج تراعي اتساع المشاركة و بلوغها أهدافها، محـــاولا فحـــص حـــضور التأصيل الشرعي فيها. و على ضوء هذا فإن النماذج المختارة هي: جماعة الإخـــوان المـــسلمين بمصر، الجماعة الإسلامية بباكستان، الحركة الإسلامية بتركيا، الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر، حركة مجتمع السلم بالجزائر، جبهة العمل الإسلامي بالأردن، حركة حماس الفلسطينية و الحركـــة الإسلامية الدستورية بالكويت.

الفرع الأول: تجربة جماعة الإخوان المسلمين[3] بمصر: ناصر الإخوان المنهج الانتخابي منذ أيام التأسيس الأولى، و لا تكاد كتابات زعمائها السياسيين تخلو من التأكيد على هذا الطريق الـــسياسي و تأصيله و بيان منافعه. و مواقف هذه الجماعة من الانتخابات تجسدها كتابات الأســـتاذ **حـــسن البنا، الموقع الإلكتروني** الرسمي للجماعة.

البند الأول: كتابات الأستاذ حسن البنا[4]: أعلن - رحمه الله- موافقته الصريحة للطريقة الانتخابيـــة باعتبارها ميزانا لاحترام رأي الأمة. و بيّن لأتباعه ألا حرج في الأخذ بها لتحقيق أهداف حركـــة الإخوان المسلمين الإصلاحية والتحررية. و من كلامه في هذا الشأن قوله: "... لقد رتب النظـــام النيـــابي الحديث طريـــق الوصول إلى رأي أهل الحل و العقـــد، و الإسلام لا يأبى هذا التنظـــيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقـــد...". ثم قال: "... إن في النظام الحالي للانتخاب بعض

1- أقصد بها: الهيئات التي تسعى في نهضة الأمة الإسلامية و إصلاح أوضاعها، كحركة الإخوان المسلمين، الجماعة الإســـلامية بباكستان، حزب التحرير، أحزاب: ماشومي بإندونيسيا، الرفاه و الفضيلة بتركيا، الحركة الإسلامية بالسودان و المغرب، الأحزاب الإسلامية بالجزائر: الجبهة الإسلامية للإنقاذ قبل حلها، حركة مجتمع السلم و غيرهما.

2- حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية، د. عمر سليمان الأشقر، مرجع سابق، ص: 117 و 118.

3- أسسها حسن البنا عام 1928 بمصر. تدعو إلى سيادة أحكام الإسلام على مجالات الحياة كلها؛ تنتهج لذلك الوسائل الـــسلمية كالتوعية العلمية، الخدمات الاجتماعية، الانتخابات...الخ. ناصرت القـــضية الفلـــسطينية منـــذ 1948م: **الإخـــوان المـــسلمون: سبعون(70) عاما في الدعوة و التربية و الجهاد، يوسف القرضاوي، ط1، مؤسسة الرسالة، 2001م.**

4- مضت ترجمته الموجزة، ص: 198.

العيوب..." ، و اقترح لإصلاحها ببعض التعديلات تخص مواصفات المرشحين، ضبط حدود الدعاية الانتخابية، مكافحة التزوير وما يلحق بهذا [1].

و دعم الأستاذ الإمام موقفه الصريح من الانتخابات بمشاركته في التنافس على عضوية مجلس النواب المصري – بطريق الانتخاب – مرتين: الأولى سنة 1942، و الثانية عام 1945[2].

البند الثاني: مواقع رسمية لحركة الإخوان المسلمين: تنتهج حركة الانتخابات على خطى مؤسسها، و لأن القانون المصري قد حظرها منذ خمسينيات القرن العشرين فإن أعضاء هذه الجماعة يخوضون الانتخابات باعتبارهم شخصيات مستقلة، غالبا[3].

الفرع الثاني: تجربة الجماعة الإسلامية بباكستان: إن آراء مؤسس هذه الجماعة السيد أبي الأعلى المودودي كانت الإرشادات الكبرى في نهج هذه الجماعة. إن كتابات المودودي هي من أفضل ما كتب في النظام السياسي الإسلامي. نعم، كره - رحمه الله – أن يرشح الشخص نفسه، إضافة إلى مفاسد الحملة الانتخابية، كما سيأتي في مبحثها، لكن هذه أضرار يمكن تجنبها، و قد قدمت الجماعة مرشحين عنها في مناسبات انتخابية عديدة[4].

الفرع الثالث: تجربة الحركة الإسلامية بتركيا: لم تر الحركة الإسلامية التركية – عبر أحزابها العديدة – حرجا في الممارسة الانتخابية، و يمكن إيجاز مسيرتها في هذا الميدان في هذه البنود:

1- بدء من سنة 1995 صار للأحزاب الإسلامية مشاركة قوية في الانتخابات: فقد حقق حزب الرفاه[5] فوزا كبيرا منحه حق تشكيل الحكومة.

2- حُل حزب الرفاه بدعوى مناهضته للعلمانية، غير أن حزب الفضيلة الذي خلفه لم يحقق نتائج مرضية: فقد نال مرشحوه 115 مقعدا من أصل 550، و هو عدد قليل مقارنة بنتائج حزب الرفاه. (و قد حُل حزب الفضيلة نفسه عام 2001) [5].

1- مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط1، دار الدعوة، الإسكندرية، 2002، ص: 238 (فصل: مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي).

2- تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، مصطفى الطحان، مرجع سابق، 76.

3- www.ikhwqnshora.com

4- نظرية الإسلام و هديه، ص: 284؛ حكم المشاركة في الوزارة و المجالس الانتخابية، مرجع سابق، ص: 117.

5- أسسه نجم الدين أربكان، أول رئيس وزراء ذو توجه إسلامي في تركيا، و الرجل الذي تزعم دعم استقلال الشمال القبرصي: http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7E6FDFBC-C0AC-4E0E-91EC-1655B46A90C5.htm

6- المصدر الإلكتروني السابق.

3- رد نجـــم الدين أربكان[1]على من ادعى أمامـــه أن الانتخاب لا تجوز بالقول إن الانتخابـــات – دون غيرها – هي التي تمكّن المسلمين في تركيا من الحفاظ على الحريات الشخصية و العامة، وتحاصر الشر، و تسمح بتشييد المدارس الإسلامية، و غير ذلك[2].

<u>الفرع الرابع: تجربة الجبهة الإسلامية للإنقاذ</u>[3] **<u>قبل حلها:</u>** قبِل هذا الحزب الإسلامي الجزائـــري خوض الانتخابات اعترافا بمشروعيتها. و لا ينبغي التعويل على آراء أفراد شواذ لعلهـــم أنكـــروا الديمقراطية و أساليبها أو كفروها. فقد كتب الأستاذ أبو أحمد بلقرد مبرهنا على جوازها، واعتبرها اختيارا قام به الصحابة لما كلفهم عمر بنصب خليفة[4]. و فازت الجبهة الإسلامية للإنقـــاذ بـــأكثر من النصف في الانتخابات البلدية و الولائية عام 1990، و تقدمت – بوضوح – على غيرها في الدور الأول من انتخابات 1991 النيابية، غير أن الانتخابات أوقفت[5].

<u>الفرع الخامس: تجربة حركة مجتمع السلم:</u> تؤكد في موقعها الرسمي أنها حركة سياسية ثوابتهـــا الإسلام، اللغة العربية و النظام الجمهوري، إضافة إلى الحريات و التداول السلمي على الـــسلطة. وهي تسلك لأجل ذلك الانتخابات: فقد شاركت في الانتخابات الرئاسية و حصلت على 25% من الأصوات، و في الانتخابات النيابية لعام 1997 حصلت على 71 مقعدا.

و لقد وصف الشيخ محفوظ نحناح(2003م) النظام الديمقراطي و حكـــم الأغلبيـــة بـــالأقرب لتجسيد حكم الشعب نفسه بنفسه و بُعده عن الاستبداد. و نبه أن الديمقراطية و أساليبها – اليـــوم- منهج وليست عقيدة، و لذلك رجا أن تتم الانتخابات – دوما – في حرية و نزاهة [6].

<u>الفرع السادس: *تجربة جبهة العمل الإسلامي بـــالأردنّ*</u>[7] **<u>:</u>** شاركت – بأسماء علنية مختلفة – في الانتخابات الأردنية عامي 1956 و 1963، و لا تزال ماضية في مشاركاتها الانتخابية اقتناعا

1- رئيس وزراء تركيا سابقا، ذو توجهات إسلامية، سياسي وطني بارز منذ ستينيات القرن العشرين.

2- تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، مصطفى الطحان، مرجع سابق، 77.

3- حزب جزائري اعتُمد سنة 1989. ترأسها منذ تأسيسها الشيخان عباسي مدني و علي بلحاج. تسعى إلى إقامة حكـــم مـــدني تعددي يرتكز على مبدأ الحاكمية لله و السلطة للـــشعب. حُلـــت الجبهـــة بعـــد إلغـــاء انتخابـــات 1991: **موقعهـــا الرســـمي:** http://www.fisweb.org/

4- مفهوم الحزبية السياسية و حكمها في الإسلام، أبو أحمد بلقرد بن أحمد المعسكري، مرجع سابق، ص: 50 وما بعدها.

5- http://www.fisweb.org/

6- الديمقراطية، الأســـتاذ محفـــوظ نحنـــاح، دار الخلدونيـــة، الجزائـــر، 2004، ص: 13-17، و انظـــر موقـــع الحركـــة: www.hamasalgeria.net

7- تأسست نواتها الأولى عام 1946 متأثرة بحركة الإخوان المسلمين و متبنية لمبادئها. تسعى إلى تحقيـــق الإصـــلاح الـــشامل سياســـيا، اقتـــصاديا و اجتماعيـــا بطـــرق ســـلمية، كمـــا تحمـــل لـــواء مقاومـــة العـــدو الـــصهيوني: **موقعهـــا الرســـمي:** http://www.jabha.net/aslah.asp

بأنها سبيل لتحقيق الإصلاح النافع. و في انتخابات 1989 التشريعية حققت نتائج عالية سمحت لها بترؤس مجلس النواب[1]. و في انتخابات مجلس النواب لعهدة 1997/93 قدمت برنامجا انتخابيا مفصلا للأهداف المقصودة من المشاركة في المجالات الاقتصادية و الاجتماعية، إضافة إلى السعي لنجدة القضية الفلسطينية و العمل على تسريع خطى الوحدة العربية و الإسلامية، وكان يوجه مسعاها قول الله – تبارك وتعالى - : ((وَ لْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) [2]، و الآية الكريمة: ((وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ عَمِلَ صَالِحاً وَ قَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ)) [3]، [4] . و واصلت مشاركاتها الانتخابية إلى اليوم، وربما أحجمت عن الدخول في بعض الانتخابات كموقف مؤقت لسوء في التنظيم الانتخابي قدّرت وجوده.

الفرع السابع: تجربة حركة حماس الفلسطينية[5]: موجز مواقفها الإيجابية من الانتخابات ضمن البنود التالية:

1- لم يبق رأي مؤسس حماس الشيخ أحمد ياسين[6] - رحمه الله - مجالا للشك في مواقف حركة حماس من مشروعية الانتخابات: فقد صرح أن حماس تقبل برأي الشارع الفلسطيني عبر الانتخابات الديمقراطية في أية قضية، و أوضح لا طريقة أخرى غير الانتخاب تسمح باختيار من يمثل الشعب الفلسطيني[7].

2- شاركت حماس في معظم الانتخابات البلدية، و رفضت مبدأ التعيين على رأس البلديات[8].

3- و في سنة 2006 فازت بالانتخابات التشريعية، و سُمح لها بتشكيل حكومة، غير أن حصارا شديدا مارسته عليها الولايات المتحدة الأمريكية و أكثر الدول الأوروبية، ما أوقع الشعب الفلسطيني في ضيق من العيش لعله يعصف بفوز حماس الانتخابي[9].

1- المصدر الإلكتروني السابق.

2- آل عمران: 104.

3- فصلت: 33.

4- http://www.ikhwan-jor.org/JABHA/elecold93.htm

5- أسسها الشيخ أحمد ياسين أواخر الثمانينيات من القرن العشرين.

6- مؤسس حركة حماس الفلسطينية، الشيخ المُقعد الذي اغتاله الصهاينة سنة 2005م.

7- حماس: الفكر و الممارسة السياسية، خالد الحروب، ط1، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1996، ص: 134.

8-المرجع السابق، ص: 240.

9- انظر تحليلات موقع جريدة الحياة اللندنية:
www.alhayat-j.com

الفرع الثامن: الحركة الإسلامية الدستورية بالكويت[1]:

1- حددت أهدافها الإصلاحية السياسية، الاقتصادية و الاجتماعية، " و نسعى لتحقيق ذلك من خلال الممارسة السياسية والأدوات البرلمانية والوسائل المشروعة ضمن الإطار الدستوري ووفقا لقاعدة: ((وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) [2]، [3].

2- شاركت في الانتخابات التشريعية عام 1992 تحت شعار " الأمن و التنمية "، و لم تحصل على نتائج مرضية. غير أنها أصرت على النهج الانتخابي فدخلت انتخابات 1996، و فازت بخمسة (5) مقاعد نيابية من مجموع أربعة عشر (14) مرشحا، ما يعني أنها حققت ثلث (3/1) أهدافها الانتخابية[4].

*و خلاصة هذا **المطلب الثالث** ضمن هذه البنود:*

1- أغلب الحركات و الجماعات و الأحزاب العاملة لإعادة الحياة الإسلامية الشاملة تتبع في ذلك وسيلة الانتخابات في جملة أدوات الحل[5].

2- هذه الهيئات تنطلق في مشاركاتها الانتخابية من باب الدعوة إلى الخير و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و كلها خصال دعا إليها الدين الشريف.

3- لم تمنع بعض الإخفاقات الانتخابية أكثر هذه الحركات و الأحزاب من معاودة الكرة و تجديد المحاولة، اقتناعا بكون الانتخابات – تكاد تكون – الوسيلة المشروعة الوحيدة، الآن، لتحقيق الأهداف النبيلة.

1- تأسست سنة 1991، تسعى لإصلاح العامة من منطلق ((وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) : **آل عمران: 104**. الوحدة الخليجية ثم العربية و الإسلامية من أهدافها، و نصرة القضية الفلسطينية من أولوياتها: **موقعها الإلكتروني:** http://www.icmkw.org/?pg=page01

2- آل عمران: 104.

3- http://www.icmkw.org/?pg=page01

4- المصدر الإلكتروني السابق.

5- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، مرجع سابق، ص: 192؛ حكم المشاركة في الوزارات و المجالس النيابية، مرجع سابق، ص: 119.

خلاصة الفصل الأول من الباب الثاني ضمن هذه البنود:

1- لما كان جوهر الانتخاب هو نبذ الوراثة و التغلب، و السماح بوجود اختيار شعبي للسلطة الحاكمة، فإن هذا ما أرشدت النصوص الشرعية إلى قيام المجتمع المسلم على أساسه: فالآيات القرآنية (شُورَى بَيْنَهُمْ، أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ، وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ...، الحملة على الملوك الطغاة[1])، واضحة في هديها أو إشارتها إلى الحرية السياسية عند اختيار الحاكم.

2- لم يستبعد مفسر واحد دلالة آية ((وَ أَمرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) على نصب الحاكم بالاختيار والمداولة، بل إن بعضهم، من المعاصرين و القدماء، مَن ذكر تولية السلطة كنموذج عملي للمشاورة بين المسلمين.

3- فسر الصحابة هذه الآية تفسيرا عمليا من خلال المسارعة إلى نصب الحاكم بالمشاورة، لا بالتغلب و لا بالوراثة.

4- إن دعوة النبي - صلى الله عليه و سلم - إلى اختيار النقباء و العرفاء، و الحض على اتخاذ الأمير في السفر و غيره، و عدم استخلاف الرسول - صلى الله عليه و سلم ، و موافقته على مبادرة بعض الصحابة باختيار قادة من بينهم، كل هذه نماذج لمشروعية الانتخاب بالسنة النبوية.

5- تحقق إجماع الصحابة: السكوتي، و هو إجماعٌ إذا وقع زمن الشيخين، و بالتصريح على نهج الاختيار و الانتخاب طريقة لنصب الحاكم.

6- مصادر التشريع الباقية: مذهب الصحابي (كعمر و ابنه)، و سد الذرائع(إلى الاستبداد)، والمصالح المرسلة (انتفاع المنتخِبين في العالم كله بالانتخابات النزيهة)، و كذا مقاصد الشريعة و القواعد الشرعية: كلها مصادر تزيد التأكيد على جواز الانتخاب ببراهين لا تكذَّب.

7- و النظر العقلي الصحيح يحكم بمشروعية الانتخابات المقسطة و هو يرى ثمارها اليانعة في دول متطورة كثيرة: و لذلك فأغلب علماء العصر المحققين – من تيارات مختلفة – إضافة إلى مجامع علمية محترمة، كلها تنص على مشروعية العملية الانتخابية، و تنبه إلى ما ينبغي إصلاحه منها. أما المعارضون لجوازها فليسوا من أهل العلم.

8- و الفرق الكلامية كلها – إلى الشيعة – ترى أن نصب الإمام يتم بالاختيار، و كذلك الأئمة الأربعة و غيرهم، و سائر المذاهب الفقهية و الحركات المعاصرة.

1- هم – عادة متغلبون أو وارثون للحكم – فيُستسلم لهم، أما المنتخَب توضع آليات لعزله إذا انحرف.

الفصل الثاني: علاقة الانتخابات بالعلوم الشرعية.

المبحث الأول: علاقة الانتخاب بعلم أصول الفقه (مبحث الإجماع).

المبحث الثاني: علاقة الانتخاب بعلم الفقه (العقود الشرعية).

المبحث الثالث: علاقة الانتخاب بالبيعة.

المبحث الرابع: علاقة الانتخاب بالآداب الشرعية.

المبحث الأول: علاقة الانتخاب بعلم أصول الفقه (مبحث الإجماع).

تمهيــد: يرى بعض الباحثين أن النظم الوضعية لا تحبذ الاتفاق على مرشح واحد، لأن الأمــة تجد قوتها عندما يكون ممثلو الأمة ينتمون إلى تيارات مختلفة، فهذا ليس مظهر ضعف بل أمــارة على حرية الأمة و كرامتها[1]. و مع أن هذا القول ليس مسلما بــه لــدى مفكــري الانتخابــات الحديثة[2]، فإن لا يبدو بعيدا عن واقع العالم الغربي المعاصر – عموما – الذي ينفر مــن تركــز السلطة في جهة محددة ويميل إلى منع الاحتكار السياسي الذي قد يقود إلى الاســتبداد[3]. قلــت: وبرغم أن الاتفاق ليس سهل المنال، فإنه – متى تحقق – يصير معبرا عن إرادة حــرة لا تقبــل الطعن فيها. يضاف إلى هذا أن النسب العالية – التي يرجو المرشحون الحصول عليها – لم تحُز هذه المنزلة إلا لاقترابها من الاتفاق.

و الحال هذه: أفلا يكون تبني الإجماع في الشريعة دليلا جديدا على مشروعية الانتخاب؟ أم أن الإجماع لا يدخل المسائل السياسية، و إن دخلها تكلم المجتهدون في سائر قضاياها و حكّموا فيهــا إجماع المجتهدين، و ليس للعامة سهم في ذلك؟ يدرس المطلب **الأول تعريف الإجمــاع و طرقــه** بإيجاز، و يستعرض المطلب **الثاني آراء العلماء** الذين يصِلون الرابطة بين الانتخابات و الإجماع الشرعي، و كذا من يرفض هذه الرابطة.

المطلب الأول: تعريف الإجماع و طرقه.

تمهيــد: إذا كان الخلاف حول وقوع الإجماع قد حصل[4] فإن تعريفه متقــارب عنــد أغلــب الأصوليين، ما خلا قيود محددة فيه يمكن التوفيق بينها أو ترجيح بعضها على بعض.

1- لا ديمقراطية في الشورى، د. فريال مهنا، دار الفكر، دمشق، 2003، ص: 202.

2- قال جون جاك روسو(1712-1778م) : " كلما كان موضوع المداولات خطيرا كلما وجب أن يكون الرأي المتغلب أقرب إلى الإجماع". و قال – أيضا – : " و كذلك الأمر في المسائل التي تتطلب سرعة فهي تتطلب تضييق الفارق بين الرأيين": **في العقد الاجتماعي، جون جاك روسو، ترجمة دوفان قرقوط، دار العلم، بيروت، لا تاريخ، ص: 175.**

3- لا ديمقراطية في اشورى، ص: 202.

4- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، مرجع سابق: 148/1.

<u>الفرع الأول: تعريف الإجماع:</u> ورد تعريف الإجماع بألفاظ متقاربة عند أكثر الأصوليين، و يعد تعريف الآمدي في أحكامه من أدقها، فقد قال الآمدي(631) - رحمه الله - : " هو عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع" [1]. وإلى مثل هذا ذهب الفخر الرازي(606) في محصوله[2]، و قد حاولا الاستدراك على تعريف الغزالي(505) عندما عرف الإجماع بأنه: " اتفاق أمة محمد - صلى الله عليه و سلم- خاصة على أمر من الأمور الدينية " [3]، من حيث كون الغزالي قيد سريان الإجماع بالمسائل الدينية، و ذلك ممتنع نقل و عقلا كما قال الآمدي: **فنقلا** لأن الأدلة التي تجعل العصمة للأمة[4] عامة لا تحصرها في الشؤون الدينية، و **عقلا** لثبوت صحة الآراء المتفق عليها في أمور دنيوية كثيرة كتدبير الجيوش وأحوال الرعية و سواها[5].

<u>الفرع الثاني: طرق الإجماع (أنواعه):</u> الإجماع نوعان: الإجماع الصريح و الإجماع السُّكوتي.

<u>*البند الأول: الإجماع الصريح:*</u> " هو أن يتفق المجتهدون بأقوالهم أو بأفعالهم أو بهما جميعا" [6]. والإجماع الصريح الصادر زمن الصحابة حجة عند جمهور العلماء[7].

<u>*البند الثاني: الإجماع السكوتي:*</u> " أن يذهب بعض أهل الحل و العقد إلى حكم و يعرف به أهل عصره و لم ينكر عليه منكر" [8]. و الصحيح أنه ليس حجة و لا إجماعا، إلا الصادر زمن الشيخين، أو المقترن بأمارات الموافقة و الرضا[9].

1- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي: 1/ 147.

2- 320/4.

3- المستصفى: 173/1.

4- و منها حديث: ((لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلى ضَلالَةٍ)): و هو حدث ورد – بألفاظ متقاربة – عند كثير من الأئمة، و من ذلك ما خرجه الإمام الترمذي، من حديث عبد الله بن عمر، أن الرسول - صلى الله عليه و سلم- قال: ((إِنَّ اللهَ لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي، أو قال أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، عَلى ضَلالَةٍ)): قلت: و إسناده صحيح: **صحيح سنن الترمذي، الشيخ الألباني: 232/2.** و رُوي موقوفا عن عبد الله بن مسعود(32) - رضي الله عنه - : " ...فإن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة" : قال ابن حجر(852) إن إسناده صحيح؛ ثم قال :

" و مثله لا يقال بالرأي" : **تلخيص الحبير، العسقلاني(أحمد بن علي بن حجر)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، 1964: 141/3.**

5- إحكام الآمدي: 147/1.

6- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

7- نفسه.

8- نفسه.

9- الإجماع السكوتي : حجيته و علاقته بحرية التعبير، مرجع سابق، ص: 95 و ما بعدها.

المطلب الثاني: آراء علمية في صلة الإجماع بالانتخاب.

تمهيد: إن ربط الصلة بين الإجماع و الانتخاب(اختيار الحاكم) مسألة قديمة: فقد أشار الجويني(478) - رحمه الله- إلى أن سند اختيار أبي بكر - رضي الله عنه - كان الإجماع من الصحابة[1]، و اشترط بعض الفقهاء أن يتم اختيار الإمام بإجماع أهل الحل و العقد[2]. ثم تجدد القول بعلاقة الإجماع بالانتخاب في القرن العشرين بعد نمو العملية الانتخابية في العالم و ظهور فوائدها: و أشهر من قال بهذه العلاقة الأساتذة: رشيد رضا، السنهوري و الترابي.

الفرع الأول: رأي الشيخ رشيد رضا في العلاقة بين الإجماع و الانتخاب: في تفسير قول الله - عز وجل - : ((... وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)) [3] يعقد الشيخ رشيد رضا علاقة وثيقة بين الإجماع و الانتخاب حسب الخطوات التالية:

1- فضل تفسير الفخر الرازي(606) الذي اعتبر أن ((أُولِي الأَمْرِ)) هم **أهل الحل و العقد**، وأن الأمر بطاعتهم معناه أن الإجماع حجة[4].

2- قال الشيخ رشيد رضا إن " أولي الأمر" هم أهل الإجماع المطاع[5].

3- ثم نص على أن " أولي الأمر" هم الذين يمثلون سلطة الأمة بعد أن حازوا ثقتها، إنهم " ... الذين يُسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة..." [6]، و أنهم هم المطالبون بتولية الإمام و عزله، لما تحقق فيهم من الكفاءة في مثل هذه الشؤون.

4- و قبِل التوصل إليهم بسبيل الانتخاب من الأمة التي تعلم معانى الآية، و دعا إلى أن يكون

1- غياث الأمم، ص: 34.

2- الأحكام السلطانية، الفراء (أبو يعلى محمد، 458)، ط2، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1966، ص: 23.

3- النساء: 59.

4- التفسير الكبير، الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، ط2، دار الكتب العلمية، طهران، لا تاريخ: 144/10.
5- الخلافة، ص: 23.
6- تفسير المنار: 11/3.

النواب المنتخَبون مجتهدين[1].

قلتُ: و هنا يتضح الرابط بين الإجماع و الانتخاب عند الشيخ رشيد رضا: فإذا اتفق النـواب المجتهدون على انتخاب حاكم صار هذا إجماعا شرعيا[2]. و الشيخ لا يـرى وجـوب إجمـاعهم شرطا لانعقاد الخلافة[3] و لكنه – في ما ظهر لي – يريد أن يحصن عملية اختيار الإمام فربطهـا بالإجماع الأصولي وأوكلها إلى أهل الإجماع الموقر المعصوم.

الفرع الثاني: رأي د. عبد الرزاق السنهـوري[4] في العلاقـة بين الإجمـاع و الانتخاب: قـال - رحمه الله- : " ... إن اعتبار إجماع الأمة مصدرا للتشريع الإسلامي هو نفس المبدأ الـذي يقـوم عليه النظام النيابي الحديث. و لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة[5] في القيام بوظيفة التشـريع هم المجتهدون أي العلماء الذين يُعترف لهم بالوصـول إلى مرتبـة الاجتهـاد..." [6]. فليس يمتنع من كون نواب الأمة علماء القيام بمهمة تمثيل مصالح الأمة و الوكالة عنها، بل لعلهم يكونون الأفضل قياما بمقتضى فكرهم و علمهم.

و يلاحظ د. السنهوري أن الإجماع يعبر عن إرادة الأمة الإلهية، أي التي يريـدها الله لهـا، وليس الحاكـم و لا الخليفة من يعبر عن هذه الإرادة. و يرتكز على كون الله - عز وجل - استخلف المؤمنين في الأرض لإثبات حق إجماع الأمة في السلطة، بل قال إن " إرادة الأمة مـستمدة مـن إرادة الله"، و اعتبر أن الحق في التشريع – المحدود بما فرض الله – صـار، بعد انقطاع الوحي، " وديعة في يد مجموع الأمة"، و هي تنتخب من يمثلها في المصالح التشريعية و سواها.[7]

1- تفسير المنار: 201/5.

2- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3- نفسه: 186/5.

4- مضت ترجمته، ص: 4.

5- أثبت د. توفيق الشاوي، و هو باحث إسلامي محترم، أن " تمثيل الأمة بالمجتهدين ثابت، لأن جمهور الناس هم الذين اعترفوا لهم بالإمامة عن ثقة و اقتناع، و ذلك بالشهرة العامة و الشورى المرسلة دون إجراء انتخابات و لا اشتراط أهلية علمية " . ثم نبه إلى أن أهليتهم ليس محل جدال لأنها لم تحصل بقرار من جهة رسمية قد تؤثر في قراراتهم مستقبلا: **فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري، ط1، مرجع سابق، ص: 67 (الهامش).**
(و د. الشاوي زاد في كتاب فقه الخلافة بعض الإيضاحات، لأنه صهر د. السنهوري و عارف بمقاصده في كتابه).
6- المرجع السابق، ص: 66.
7- نفسه، ص: 68 و 69.

و في تأكيد علاقة الإجماع بإرادة الأمة جمعاء نجد السنهوري يدعو إلى" اتخاذ الإجماع أساسا للنظام النيابي في الحكم الإسلامي..." [1]، من منطلق كون الإجماع يشمل كل الأحكام التي يحتاج إليها المسلمون. و يورد رأي الإمام الباقلاني(403) الذي يرى دخول سائر المسلمين ، العاقلين البالغين، في الإجماع، في سياق انتصاره(السنهوري) لفكرة إرادة الأمة في الشأن السياسي عن طريق مصدر الإجماع[2].

<u>الفرع الثالث: رأي د. حسن الترابي:</u> في مبحث: " **الكلمة للمسلمين و الإجماع إجماعهم** "، قال د. الترابي -حفظه الله و رعاه- إن حق المشاركة في الإجماع ينبغي أن يرد إلى الأمة، كما هو ثابت من عموم النصوص المتضمنة حجية الإجماع. و شرح أن ظروفا معينا تاريخية معينة جعلت الإجماع ينحصر في دائرة العلماء دون سواهم، و دعا إلى إعادة الأمر إلى أصله و إشراك عامة المسلمين في الإجماع. ثم رد – على من يخشى تسليم البحث في الأحكام الشرعية إلى الغوغاء بقوله إن العامي مطالب – قبل اختيار أي رأي – بالرجوع إلى العلماء المتخصصين. و يرافق هذا تعليم المسلمين حتى يصير مشاركا صحيحا في الإجماع[3].

و بعد هذا الرأي تتضح الصورة في الربط بين الإجماع و الانتخاب – عند د. الترابي – في المقتبس التالي: " وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث أو الإجماع غير المباشر، و هي نظام النيابة الحديثة.. مجلس برلماني **ينتخبه المسلمون** انتخابا حرا، يكون هو الخطة **الإجماعية** عند المسلمين..." [4]. فالانتخابات الواعية تكوّن مجلسا يضطلع بمهام الإجماع، و هو أهل لها لأنه يمثل كل المسلمين، المجتهدون و غيرهم.

1- نفسه، ص: 76.
2- نفسه، ص: 77.
3- تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: 27- 29.
4- المرجع السابق، ص: 29.

المبحث الثاني: علاقة الانتخاب بعلم الفقه (العقود الشرعية).

تمهيد: الذي ثبت عندي أن النصوص المنظمة لاختيار الحاكم، و كذا السوابق التاريخية الإسلامية، لا يخرج بهما الانتخاب عن أحد عقدين: الوكالة أو الإجارة[1]. و سواء صُرح – عند المبايعة – بالعقد المقصود أم كان ذلك ضمنيا فإن عملية الانتخاب ليست إلا وظيفة (وكالة أو إجارة) يلتزم فيها الموظف (المنتخَب) بأداء مهام معلومة متفق عليها، كحراسة الدين و حفظ الأمن و تيسير المعاش و غيرها.

و للتأكيد على علاقة العملية الانتخابية بالعقود الفقهية سأورد في **مطلبٍ** ما يؤكد أن الانتخاب **عقد رضائي** بين الجمهور و الإمام (المنتخَب)، ثم أوضح – ضمن المطلب **الثاني** – شكل هذه العلاقة.

المطلب الأول: إثبات كون الانتخاب عقدا فقهيا رضائيا.

تمهيد: يتحقق ذلك بالعودة إلى تعريف العقد الفقهي بإيجاز، ثم إيراد الأقوال العلمية التي تعتبر اختيار الإمام و انتخابه عقدا.

الفرع الأول: تعريف العقد الفقهي: هو " ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره به" [2]. فللعقد مجالات لا تكاد تنحصر، و الانتخاب واحد من هذه المجالات، و متى خلا العقد من الإكراه و تحقق فيه رضا الطرفين – في ما لا يخالف الشريعة – ثبتت آثاره المتفق عليها.

الفرع الثاني: الآراء العلمية التي وصفت الانتخاب بالعقد الفقهي: من نماذجها الآراء الآتية:

البند الأول: رأي الشيخ رشيد رضا: إن منصب الإمامة سلطة يتوصل إليها بواسطة عقد بيعة من أهل الحل و العقد بعد المشاورة. و بمقتضى هذا العقد يلتزم الإمام المنتخَب " إقامة الحق و العدل من قبِله و على السمع و الطاعة في المعروف من قبلهم..." [3]. و قد استند الشيخ رشيد على ما

1- إن الانتخاب - بمفاهيمه الغربية الحديثة - يكيَّف بصيغ و علاقات تقارب عقدي الوكالة والإجارة، كل ما في الأمر أنه يجعل الوكالة إلزامية لا يملك المنتخَب التملص منها. و ثمة نظرية تصف الانتخاب بأنه **مجرد اختيار**، و لما كان المنتخب - غالبا - يتلقى راتبا مقاب أداء مهامه النيابية فهذا من عقد الإجارة غير المصرح به. أنظر تكييف علاقة المنتخِب بالناخب ، في القوانين الغربية، عند **الأستاذ أندريه هوريو، القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، مرجع سابق:**

2- الفقه الإسلامي و أدلته، وهبة الزحيلي، مرجع سابق: 81/4.

3- الخلافة، ص: 40.

جرى من تعاقد بين عبد الرحمان بن عوف، مفوَّضا من أهل الحل و العقد الستة، و عثمان بن عفان الذي التزم بالسير على حكمه على نهج الخليفتين من قبله[1].

<u>البند الثاني: رأي د.محمد ضياء الدين الريّس:</u> فقد نص على اختيار الحاكم مبايعة تماثل الإيجاب والقبول الشرعيين، و من ثَم تحوز الوصف الإلزامي الذي به يؤدي المنتخب ما تعهد به للرعية، و تلتزم هي بالطاعة في المعروف[2].

<u>البند الثالث: رأي د. الدريني:</u> قال - رحمه الله - : "... إن العلاقة بين الحاكم و المحكومين قد تكيفت، بمقتضى هذا التشريع، بأنها علاقة تعاقدية نيابية..." [3]. و هو - و إن سمى هذا العلاقة عقدا سياسيا - فإنه لم يخرجه عن الإطار الفقهي بدليل وصفه الحاكم المنتخَب بالوكيل[4].

<u>البند الرابع: رأي د. عبد القادر جدي[5] :</u> حرص على التنبيه إلى كون الرضا أساسا في البيعة، لأنها " عقد رضائي لا يجوز أن يشوبه ضغط أو إكراه". ثم قال: "... و البيعة بهذه المثابة تتوافق مع فكرة الانتخاب الحديثة..." [6].

<u>المطلب الثاني: شكل هذه العلاقة التعاقدية.</u>

<u>تمهيد</u>: يعتبرا عقدا الوكالة[7] و الإجارة [8] أنسب ما يوصف به عمل المنتخَب، و قد صرح علماء كثر بأن مهمة المنتخَب وكالة، أما الإجارة فقد كان النص عليها قليلا، و لكن هذا لا يعني أنهم يمنعون وصف عمل الإمام أو غيره بالإجارة.

1- المرجع السابق، ص: 40. **قلت**: و يقوي هذا المستند أن عبد الرحمان عرض على عليٍّ - رضي الله عنهما- الالتزام بسيرة الشيخين فأبى علي ذلك. و عبد الرحمان بن عوف - هنا - يمثل أهل الحل و العقد و الأمة، فتفاوض مع علي المرشح على ما تراه الأمة أسلم (السير على نهج الشيخين) كشرط قبل العقد: **البداية و النهاية: 147/1.**

2- النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس، ط6، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1976، ص: 276.

3- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، مرجع سابق، ص: 431.

4- المرجع السابق، ص: 428.

5- الأستاذ بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة.

6- حرية ممارسة الحقوق السياسية في الإسلام، د. عبد القادر جدي، مرجع سابق، ص: 121.

7- هي – شرعا – : " إقامة المرء شخصا غيره مقام نفسه" أو هي " تفويض أحد أمره إلى غيره": **القاموس الفقهي، ص: 387 (والتعريف الثاني منقول عن مجلة الأحكام العدلية).**

8- هي – في اصطلاح الفقهاء- : " عقد معاوضة على تمليك منفعة بعوض" : **الموسوعة الفقهية، مرجع سابق: 252/1.**

الفرع الأول: علاقة الانتخاب بعقد الوكالة: أثبت ذلك بعض العلماء، منهم:

البند الأول: د. فتحي الدريني: اعتبر أهل الحل و العقد، و هم أعضاء مجلس الشورى المنتخبِين، وكلاء عن الأمة، معبرين عن رضاها و اختيارها[1]. و بمقتضى هذا فقد نبه - رحمه الله- إلى أن الوكيل السياسي(النائب) يخضع لرقابة الأمة و لنقدها، تقوم بذلك عبر ما يتيسر لها من وسائل ومؤسسات[2].

البند الثاني: د. عبد الكريم زيدان: بعد أن بين أسس حق الانتخاب في الإسلام قال- حفظه الله ورعاه- : " و بناء على ما قدمنا يتضح بجلاء المركز القانوني لرئيس الدولة، فهو مركز النائب والوكيل، الوكيل عن الأمة، هي التي انتخبته نائبا عنها ليدير شؤونها وفق مناهج الشرع الإسلامي و لتطبيق سائر أحكامه..." ثم أضاف "... و هذا ما صرح به الفقهاء..." [3].

و من رأيه أن أهل الحل و العقد – في هذا الزمان هم من تنتخبهم الأمة لاختيار رئيس الدولة، لمشايعتها و متابعتها لهم، و لرضاها بنيابتهم. و هذا الانتخاب ضروري لتحصيل الوكالة الصريحة لهؤلاء المنتخَبين، إذ أن التوكيل الضمني لم يعد مقبولا حذرا من تسلل من لا كفاءة له إلى منصب أهل الحل والعقد، و هو ليس منهم، ذلك أن كثرة عدد المسلمين في هذا الزمن قد تسهل مثل تسلل العاجزين[4].

البند الثالث: د. عبد الواحد وافي: نبه إلى المبايعة تطلق على عملية اختيار الحاكم، ثم قال: " ...الإمام وكيل عن الأمة، و أفراده يولونه السلطة..." [5]. و هو في هذا يتبنى ما نقله عن الشيخ محمد بخيت المطيعي[6] - رحمه الله.

البند الرابع: أ/ محمد أبو عجور(مدير مركز الكلمة للدراسات، مصر): عد – من مواصفات الدولة الإسلامية المنشودة – أن الحاكم فيها ليس وكيلا عن الله بل عن الأمة، و من ثَم يصح لها أن تختاره و تراقبه، و إذا لزم الأمر عزلته[7].

1- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، ص: 428.

2- المرجع السابق، ص: 431 و 432.
3- الفرد و الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص: 27.
4- المرجع السابق: ص: 34.
5- الحرية في الإسلام، مرجع سابق، ص: 97 و 98.
6- فقيه، مفسر و قاض مصري. تولى الإفتاء بها. توفي 1935م: **الفتح المبين، مصطفى المراغي، مرجع سابق: 181/3.**
7- الدولة الإسلامية التي نريد، مرجع سابق، ص: 21.

الفرع الثاني: علاقة الانتخاب بعقد الإجارة: الحق أن هذه العلاقة لا شك فيها، فلأنَّ المنتخَب لا يملك البلاد و أموالها فإن من المنتظر أن يأخذ راتبا مقابل انشغاله بخدمة الأمة، إذ ليس متوقعا أن يبقى متطوعا سائر الوقت، و لا يحسن ذلك بأمة لها مواردها الكافية. فكون المنتخَب أجير هو الأصل في كل الخلفاء الراشدين، و إن لم يصرّح بذلك. و قد أثبت العلماء واقعتان صُرح فيهما بكون المنتخَب أجيرا: **الأولى** خلافة أبي بكر، و **الثانية** دولة معاوية - رضي الله عنهما.

البند الأول: في خلافة أبي بكر: ما أن استقر أمر تنصيبه خليفة حتى خرج أبو بكر - رضي الله عنه- إلى السوق يبتغي المتاجرة في الأقمشة[1]. ثم إن عمر الناصح لقيه متوجها إلى السوق فقال عمر: " يا خليفة رسول الله إنك قد شُغلت بهذا الأمر أن تكسب لعيالك" [2]. فرجع أبو بكر، و بعد رأي عمر و علي - رضي الله عنهم- ضبط لنفسه ثلاثة(3) دراهم راتبا يوميا، ثم استشار الناس في ذلك، فوافقوا [3]. و نسمع أبا بكر – بعد ذلك – يقول عن مهمته التي انتُخب لها: " ... و أنا أحترف في ذلك الأمر للمسلمين، و آخذ ما يكفيني". إنه أمر لا حرج فيه ألبتة، و لذلك نصح به عمر و علي وأقره سائر الصحابة.

البند الثاني: في دولة معاوية: دخل أبو مسلم الخولاني[4] على معاوية - رضي الله عنه- فسلم قائلا: " السلام عليك أيها الأجير" فكره ذلك جلساء معاوية ، أما معاوية فأجاب: " دعوه فهو أعرف بما يقول، وعليك السلام يا أبا مسلم...". ثم إن أبا مسلم وعظ معاوية و حثه على العدل[5]. قلت: وأبو مسلم رجل عالم فاضل لا يلقي الكلام بغير حسبان، فلم يكن وصفه معاوية بالأجير إلا تذكيرا بصفته الأصلية و مهامه الشرعية الواجبة. قلت: و إذا قيل هذا لمعاوية - رضي الله عنه- و قد جادل بعض المسلمين في استحقاقه الخلافة، فإن الراشدين أحق بهذا اللقب بمقتضى كونهم مختارين منتخَبين، وكذلك سائر المنتخَبين.

1- الخلافة و الملك، المودودي، ص: 53.

2- الإمامة و السياسة، مرجع سابق: 22/1.

3- تاريخ الأمم و الملوك: 54/4.

4- تابعي عاصر النبي و آمن به و لكنه لم يره. جليل المقدار، صاحب كرامات: فقد نجاه الله من نار أراد الأسود العنسي أن يحرقه بها. وفد المدينة فأكرمه عمر و غيره: **سير أعلام النبلاء: 7/4**.

5- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: علاقة الانتخاب بالبيعة.

تمهيد: برغم أن مقارنة البيعة بالانتخاب قد سبقت ضمن الباب الأول (بداية الفصل الثاني)، فإن ما ذكر هناك كان مقتضبا يراعي السياق الذي ورد فيه. و أهمية الموضوع تستدعي تفصيلا آخر يتضمن بيان **معنى** البيعة بعد زمن النبي، ثم عناصر **الوفاق** و **الخلاف** بينها وبين الانتخاب.

المطلب الأول: تعريف البيعة.

قد لا نعثر على تعريف صريح لمصطلح البيعة – بمفهومها في السياسة الشرعية- في الكتب السلطانية (الأحكام السلطانية للماوردي و للفراء، السياسة الشرعية لابن تيمية وغيرها)، ولكن تعريفات بعض الباحثين المعاصرين تجمع هذه المعاني المنثورة في الكتب العتيقة، فمن ذلك قول الأستاذ ظافر القاسمي: " البيعة في الاصطلاح السياسي [الإسلامي] تأييد المرشح للخلافة و الموافقة على الترشيح" [1]. و لا يمضي تعريف د. محمود الخالدي بعيدا عن هذا عندما يقول: " ... و الأصوب في بيان واقع البيعة اصطلاحا أن يقال: هي حق الأمة في إمضاء عقد الخلافة" [2].

إن التعريفين كليهما يشيران إلى البيعة العامة (يؤديها عامة الناس) و التي تلي البيعة الخاصة (يبادر بها أهل الحل و العقد). و مهما يكن من أمر فإنهما، و سائر الفقهاء، متفقون على افتقار البيعة الخاصة إلى البيعة العامة.

المطلب الثاني: عناصر الوفاق بين البيعة و الانتخاب.

يمكن للجدولين التاليين إيجاز القول في اتفاقهما و اختلافهما.

1- نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي، ص: 259.

2- قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص: 105.

الفرع الأول: عناصر الوفاق:

البيعة	الانتخاب
تعبير عن إرادة الأمة، و صيغة حرة لنصب السلطة.	تعبير عن إرادة الأمة، و صيغة حرة لنصب السلطة.
هي فرض عين أو فرض كفاية[1].	ليست إجبارية إلا نادرا، و لكنها سلوك وطني محترم، لا يُتخلف عنه كثيرا[2].
لابد لها من البيعة الخاصة ثم العامة.	مرحلة الترشيحات تسبق الاقتراع العام (في بعض الدول) [3].
يشارك فيها ذوو الأهلية الشرعية(العاقلون البالغون)	تشترط سن محددة و سلامة العقل، و شروط أخرى.

الفرع الثاني: نقاط الخلاف:

البيعة	الانتخاب
البيعة تتضمن الاختيار، أو الموافقة على الاختيار + التعهد بالطاعة.	الانتخاب اختيار قد لا يعني الطاعة مستقبلا.
أصل البيعة مرتبط بالعقيدة.	أصل الانتخاب غير مرتبط بالعقيدة.
البيعة علنية	الانتخاب سري (غالبا).

الفرع الثالث: مناقشة عناصر الخلاف: الذي أراه أن عناصر الخلاف الثلاثة ليست جوهريـــة[4]، ويمكن تجاوزها بالتعديلات الآتية على عملية الانتخاب:

1- سيأتي توضيح ذلك عند الحديث عن حكم المشاركة في الانتخابات.

2- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 57/1؛ النظم الانتخابية، ص: 32.

3- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية: 413/1.

4- ليس هذا تهوينـــا من الفرق الثاني (ارتبـــاط أصل كل منهم بالعقيدة)، لأن المقصـــود من كون الانتخاب ليس مرتبطا بالعقيدة لا يعني أنه جاء لمصادمتها، بل هو وسيلة اختُرعت – كسائر المخترعات – لأداء مهمة محددة، قد تخدم عقيدة المسلمين في بلد =

1- يُنادى في المنتخِبين المسلمين بداعي الإيمان حتى يجعلوا من اقتراعهم عهدا على طاعة الحاكم المسلم، كما أمر الإسلام[1].

2- المساجد و دور التعليم و وسائل الإعلام منوط بها تنوير الأفهام بواجب المـــشاركة لانتخـــاب خليفة المسلمين عندما تسنح الفرصة، أو حاكم القطر المسلم، و ضرورة أن يتم اختياره على أسس الصلاح و الكفاءة لمنصبه، و ترشد هذه الوسائل المؤمن إلى أن ذلـــك كلـــه موصـــول بإيمانـــه الصحيح. و بهذا ترتبط العملية الانتخابية بالعقيـــدة، و هـــو أمـــر حـــدث – بـــالبلاد الإســـلامية المعاصرة – في أكثر من مناسبة انتخابية) [2].

3- أما سرية الانتخاب فليست فرقا مهما: فالسرية قد تكون من الحذر الذي دعي إليه المـــسلم[3]، ولم نر فقهاء السياسة الشرعية شرطوا الإعلان من الجميع، و لو أن قائدا أو عالما أرســـل بيعتـــه مختومة في رسالة لما رُدت. ثم إن انتخاب الخليفة قد يصير علنيا إذا أوكل ذلك إلى أهل الحـــل و العقد، كما يجري في أعمال كثير من البرلمانات.

قلت: و يعضد ما سقته – هنا – من ضآلة الفرق بين الانتخاب و البيعة، كصيغتين للتعبير عن إرادة الأمة، آراء بعض الباحثين المعاصرين، كالدكتور عبده سعيد القائل إن " مصطلح الانتخـــاب هو التعبير المعاصر لكلمة **البيعـــة** في تراث السياسة الشرعية" [4]. أما د. شوقي الفنجري[5] فيميل إلى أن البيعة تتضمن الانتخاب و المناصرة: "... و الانتخاب الحر يقابله البيعة في الإسلام، وربمـــا كانت البيعة أقوى تعبيرا من كلمة الانتخاب و أدق دلالة لأنها تعني الانتخاب ثم الالتزام ثم المناصرة في الحق، وفي ذلك يقول الله - تبارك وتعالى - :((إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)) [6].

= وثني فيترأس عليهم مسلم، و قد يوصل عدوا للدين في بلاد غير مؤمنة، و لكن الانتخاب ليس هو السبب بل المنتخِبون. و تبقى الانتخابات كطائرة أو سيارة لا عقيدة لها.

1- البيعة هي العهد على الطاعة: **مقدمة ابن خلدون، ص: 222.**

2- حدث ذلك في تركيا و فلسطين و غيرهما: راجع مطلب تجارب الحركات الإسلامية، ص: 223 و 225.

3- قال الله - عز وجل - : ((يَا أَيهَا الذينَ آمنُوا خُذوا حِذْرَكُمْ)): **النساء: 71.**

4- في كتابه: الحاكم و أصول الحكم، صبحي عبده سعيد، مرجع سابق، ص: 49.

5- كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟ أحمد شوقي الفنجري، مرجع سابق، ص: 118.

6- الفتح: 10.

المبحث الرابع: علاقة الانتخاب بالآداب الشرعية.

تمهيـــد: إن من وعى حقيقة الانتخابات و جوهرها يعثر على علاقات تربطها بجملة من الآداب الشرعية و الشعائر الإسلامية. و من أهم هذه الآداب و الشعائر: **الـشورى، الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر**، **النصيحة** و **الشهادة.**

المطلب الأول: الانتخاب و الشورى.

تمهيـــد: ترسخ في فكري، من خلال هذه الأطروحة، أن علاقة الانتخاب – كمصطلح حديث – بالموروث الشرعي تظهر في أوضح صورها من خلال شعيرة الشورى. فالانتخابات – إن أدارتها أيد أمينة – أضحت وسيلة موثوقة و ميسرة لتحقيق الشورى. و سأؤكد ذلك – ضمن هذا المطلـب – من خلال خلاصة في **تعريف الشورى و دورها السياسي** في الإسلام، ثم **بيان لدور الانتخابات** في تجسيد الشورى، مع عرض **لآراء بعض العلماء** في هذا الموضوع.

الفرع الأول: تعريف الشورى و دورها السياسي في الإسلام:

البند الأول: تعريف الشورى: تقول العرب: " شار العسل شوْرا استخرجه و اجتناه" [2]. أمـا فـي الاصطلاح الشرعي فالشورى تعني" الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحـد مـنهم صـاحبه، ويستخرج ما عنده" [2].

البند الثاني: دور الشورى السياسي في الإسلام: إن دور الشورى حاسم في نصب الحاكم، أثبـت ذلك النصوص الشرعية[3]، و نفذ ذلك الصحب الكرام[4]. و حتى في عصور الملـك العـضوض

(بدء من الخلافة الأموية) فإن دور الشورى لم يسقط من تصانيف العلماء، حتى لقد نصوا أن الذي لا يستشير العلماء فعزله واجب[5]، و نبهوا إلى أن أهل الحل و العقد يجتمعون فيتشاورون

1- لسان العرب: 233/7؛

2- أحكام القرآن، ابن العربي، مصدر سابق، ص: 297 (الجزء الأول).

3- كقول الله - جل ثناؤه- : ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) : **الشورى: 38.**

4- بتشاورهم في بيعة أبي بكر، و مواقفهم الأخرى: راجع مطلب مشروعية الانتخابات **بإجماع الصحابة** و **مذهب الصحابي.**

5- أحكام القرآن، ابن العربي، مصدر سابق، ص: 297 (الجزء الأول).

في من يصلح للإمامة[1]، و غير ذلك من نماذج توقير الشورى في الشؤون السياسية و غيرها.

الفرع الثالث: دور الانتخابات في تجسيد الشورى: إن عملية الاختيار – التي تتم في الانتخابات – تسمح بالإدلاء بآراء الملايين من المسلمين حول أفضلية فرد لمنصب رُشح له. فإذا فرضنا أن أهل الرأي في – قرية أو مدينة – مالوا إلى أن أفضل من يديرها هو زيد أو عمرو من الناس، ثم ابتغوا استشارة الناس في حقهم السياسي: فإن كان عدد السكان قليلا اجتمعوا في قاعة كبيرة وصوّتوا برفع الأيدي، أو بالكتابة في أوراق محددة، و تمت الشورى (السعي لاستخراج الرأي السديد من فكر المسلم) داخل القاعة. لكن ماذا لو كان عدد سكان المدينة بالآلاف أو الملايين؟ أين يجتمعون؟ و كيف يتيسر التعرف على آرائهم؟ و هل نضمن انعدام الخطأ في عد الأصوات (آراء الشورى) و قد أمرنا أن نزن بالقسطاس المستقيم[2] ؟

ينبغي أن نتذكر – هنا – أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد انتدب العرفاء ليقوموا بإيصال الرأي الواضح إليه بعد حنين[3]، و هو حل يرفض الشورى غير المضبوطة، هذا و عدد المسلمين لا يتجاوز ثلاثة عشر ألف(13000) فرد[4]. واليوم أغلب المدن الإسلامية تضم عشرات الآلاف من الأفراد أو بضع ملايين منهم، فما الحل لمشاورتهم في من يترأس عليهم أو ينوب عنهم في شؤون الحكم؟ إن وجود العرفاء قد لا يكون سهلا في غير التجمعات العرقية، فيصير استخراج آراء المؤمنين بأن تدوّن في ورقة محفوظة، تجمع بنظام و هدوء، و بعد الاطلاع عليها يُتعرف على مشورة الناس: فإن اتفقوا على رأي واحد أُمضي، و إن اختلفوا حُسم الأمر بأغلبية يتفق عليها الناس سلفا. و لا شك أن المؤمن سيرضى بالنتيجة النزيهة و الوزن القسط، و هو مأجور لأنه شارك في الشورى التي مدحه بها المولى - تبارك وتعالى- لما قال: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) [5].

و أنا واثق أن الذين يرفضـــون اللجوء إلى الانتخابات[6] سيقعون في أحد أمـــرين: **الأول:** أن يتأخروا في إبداع صيغة تحقق الشورى في اختيار الحاكم، و قد لا ينجحون أبدا، و كلا الأمـــرين شر للأمة. **الأمر الثاني:** أن يفلحوا – إن رشُدوا – في تغيير التسميات و أشكال الوسائل، و لكنهم

1- الأحكام السلطانية، الماوردي، مصدر سابق، ص: 17.

2- قال الله - عز وجل - : ((وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ)) : **الإسراء: 35.**

3- راجع ص: 64 ضمن هذه الرسالة.

4- الرحيق المختوم، مرجع سابق، ص: 576.

5- الشورى: 38.

6- التي ندعو إلى تهذيبها كما سيأتي في توصيات هذه الأطروحة

لن يخرجـــوا عن نمط تؤول به السلطة، قائم على الاختيـــار، و ذلك هو جوهر الانتخابات. و في سائر الأحوال فسأكون مناصرا لمقترح يحقق الشـــورى في اختيار الحاكم – أو النائب السياسي – بشكل صحيح يفوق ضمانات الانتخابات المعاصرة.

<u>الفرع الثالث: آراء العلماء المعاصرين في قيام الانتخابات بدور الشورى:</u> إن أغلب الآراء التـــي أوردتها عن علماء العصر، في إثبات مشروعية الانتخابات[1]، كانت تستند إلى إمضاء الـــشورى في سائر الشؤون و الحكم من أعظمها. و لا بأس – هنا – من إيراد هذين الـــرأيين للأســـتاذين: **الدريني و القرضاوي.**

<u>البند الأول: رأي د. فتحي الدريني:</u> نص - رحمه الله - على الانتخاب وسيلة لممارسة حق الشورى السياسيـــة[2] في أكثر من موضع من كتابه القيم " خصائص التـــشريع الإســـلامي فـــي الـــسياسة والحكم": من ذلك قوله إن رضا الأمة " أساس في صحة الولاية العامة، فمصدر ســـلطة الحـــاكم الأعلى في الدولة مستمدة من " الشورى " السياسية هذه، أو الانتخاب الحر" [3]. و يؤكد د. الدريني هذا المنحى – في ارتباط الشورى بوسيلة الانتخاب – عندما يحدد مهمة الحـــاكم بوكيـــل وكالـــة معلومة لا يتعداها، فمبدأ الشورى القرآني هو من منح الأمة أن تنتخب من يصير نائبا عنهـــا فـــي سياسة شؤونها، و هذا المبدأ نفسه أبقى للمنتخِبين حق الرقابة و النقد و العزل[4].

<u>البند الثاني: رأي د. يوسف القرضاوي:</u> النظام السياسي الإسلامي تقوده دولة شورية تأبى توارث الحكم، هذا هو موقف د. القرضاوي - حفظه الله ورعاه. و هذه الدولة " تقوم على أفـــضل مـــا فـــي الديمقراطية من مبادئ، و لكنها ليست نسخة من الدولة الديمقراطية الغربية..." [5]. و الانتخابـــات

يمكن أن تهذب فتصير دلالاتها الشورية صحيحة و نافعة. و بعد أن اعترف بقوة الضمانات التي تتيحها نظم الديمقراطية الغربية لصد الاستبداد قال: "... و إن من حق الدولة المسلمة – بل من واجبها – أن تستفيد من هذه التجارب والضمانات وتأخذ عنها كل ما يقوي مبدأ الشورى ويقف في وجه الطغاة و المتجبرين، بل ما يمنع من ظهورهم أصلا بناء على قاعدة(سد الذرائع)

1– ص: 196 – 206 ضمن هذه الأطروحة.

2– الذي يظهر أن المقصود بها التشاورة في تنصيب الحاكم، ثم مشاورة الحاكم للمسلمين: **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص:418 و ما بعدها.**

3– المرجع السابق، ص: 428.

4– نفسه، ص: 431 و 432، و أيضا ص: 418.

5– من فقه الدول في الإسلام، ص: 35 و 36.

و قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) " [1].

المطلب الثاني: الانتخاب و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

الله - عز وجل- : ((وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَ يَأْمُرونَ بِالمَعْرُوفِ وَ يَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ)) [2]. كان الشيخ محمد عبده - رحمه الله- يستدل بهذه الآية على تأسيس مجالس النواب، التي تمثل الأمة على الطريقة الجمهورية(الانتخابية)، لأجل القيام بفريضة الدعوة على الخير و النهي عن المنكر و مقاومة الظالمين و تعليم الجاهلين. و **الأمة الخاصة** هي الفئة التي تنتخبها الأمة لترأسها في دعوتها. و يرجو الشيخ أن يكون من فائدة هذه الانتخاب أن يحرم المقصر من المنتخَبين(**الأمة الخاصة**) من إعادة انتخابهم[3].

و أوجب الدين على أتباعه الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في سائر الشؤون، و الحكم واحد منها، إن لم يكن أعلاها مرتبة: فقد روى أبو سعيد الخذري - رضي الله عنه- عن الرسول - صلى الله عليه و سلم- قوله: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ)) [4] . و في تقديري فإن تغيير المنكر باللسان يتحقق من خلال المشاركة في الانتخابات. و التصويت الانتخابي فرصة لتغيير المنكر القائم باللسان أو الكتابة، أو ما يؤدي غرضهما، فيُسقط الطالح و يرفع الصالح.

و لو صح حديث ((لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهُوَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُسَلِّطَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ ثُمَّ يَدْعُو خِيَارُكُمْ فَلا يُسْتَجَابُ لَهُمْ)) [5]، لصار دليلا صريحا على دور الانتخاب الواعي في محاربة أنواع الفساد. فدلالة الحديث السياسية غير ممتنعة، و إسقاط الأمة حقها في اختيار من يحكمها، بلسان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، يسمح بتسلط الأشرار واستبدادهم المهلك.

1- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 40.

2- آل عمران: 104.

3- تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار): 46/4.

4- صحيح مسلم، حديث رقم: 149.

5- قال ابن حجر الهيثمي: " رواه الطبراني في الأوسط والبزار وفيه حبان بن علي و هو متروك وقد وثقه ابن معين في رواية وضعفه في غيرها ": بغية الرائد: **526/7**.

المطلب الثالث: الانتخاب و النصيحة.

الفرع الأول: تعريف النصيحة: النصيحة كلمة شريفة جامعة لمعاني الإخلاص و بذل الخير – الذي يحبه المرء لنفسه – للمؤمنين. فقد حقق الإمام النووي - رحمه الله - أن معناها تحري الصلاح للمنصوح له، كما يتحرى الخياط سد الخلل في الثوب. و قال – أيضا – : " ...نصحت العسل إذا صفيته من الشمع، شبهوا تخليص القول من الغش بتخليص العسل..." [1].

الفرع الثاني: علاقة الانتخاب بالنصيحة: ما الجواب الإيماني لو أن حاكما احتاج على نصب وال على إقليم و دعا الناس إلى بذل النصح له في الاختيار بين مرشحين، أفلا يكون هذا موضعا للنصيحة للأئمة المؤمنين؟ إن الحديث العظيم:((الدِّينُ النَّصِيحَةُ)) [2] يوجب المشاركة في هذا الاختيار(الانتخاب) توقيرا للنصيحة. و قد ذكر الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: "... وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه و أمرهم به، والمراد بأئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمور المسلمين من أصحاب الولايات..." [3]. و هذا النص الشرعي دعوة صريحة لإصلاح أوضاع المجتمع المسلم كلها(الحكام والمحكومين، العقيدة والناس): أفلا يكون تقويم وضع السلطة – بانتخاب واع – جزء من أوضاع المسلمين؟ قال الإمام النووي: " ... و أما نصيحة عامة المسلمين، وهم من عدا ولاة الأمور، فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم

ودنياهم" [4]. إن المشاركة في انتخاب الصالحين هو نصيحة كبرى تُسدى إلى المسلمين، لأنه لا يرشدهم إلى مصالحهم الدينية و الأخروية و حسب بل يدعم من يصونها و يسعى إلى ترقيتها.

المطلب الرابع: الانتخاب و الشهادة.

الفرع الأول: تعريف الشهادة: هي – في الاصطلاح الشرعي – الإخبار بما رأى[5].

1- شرح النووي على مسلم: 157/1 و 158.

2- صحيح مسلم، حديث رقم: 95(74/1).

3- شرح النووي على مسلم، مصدر سابق: 357/1 و 358.

4- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

5- القاموس الفقهي،ص: 203.

الفرع الثاني: علاقة الانتخاب بالشهادة: لا ينبغي أن يغيب عن فكر المسلم أنه يؤدي – بتصويته الانتخابي – شهادة بتزكية مرشح أو معارضة آخر. إنه ينتخب هذا الشخص، أو يوافق على اختيار ذاك، لأنه شهد له بالأفضلية في استحقاق هذه الشهادة، بحسب ما أداه إليه اجتهاده.

و تتأكد علاقة الانتخابات بالشهادة في أقوال الكثير من علماء العصر، و منهم د. صلاح نصر و د. وسف القرضاوي و الأستاذ خالد الشنتوت.

البند الأول: رأي د. صلاح نصر[1]: قال - حفظه الله و رعاه - : "... إذا كان لفظ الانتخاب بمعناه السياسي لم يرد في القرآن الكريم، لكنَّ هناك اتفاقًا بين علماء الشريعة – خاصةً السياسة الشرعية – على أنه يساوي لفظ الشهادة الوارد كثيرًا في القرآن الكريم في السنة النبوية، ويؤكد هذا التطابق علماء كثيرون، منهم على سبيل المثال لا الحصر علاَّمة العصر و فقيه الأمة الشيخ القرضاوي، والقاضي المستشار الشيخ فيصل مولوي، و فضيلة شيخ الأزهر الشيخ جاد الحق، وعالِم العراق الشيخ عبد الكريم زيدان...". ثم قال: " أما الأدلة على وجوب الانتخاب (الشهادة) فمنها ما يلي:

1- قوله - تعالى - : ((وَ لاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ)) [2].

2- قوله - تعالى- : ((وَ لاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا)) [3].

3- قوله - تعالى - : ((وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ))[4].

4- قوله - تعالى - : ((وَ لاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الآثِمِيْنَ)) [5] " [6].

البند الثاني: رأي د. يوسف القرضاوي: نبه - حفظه الله ورعاه - إلى أن المنتخِب – في نظر الإسلام – شاهد، فإذا دعي إلى الانتخاب وجب أن يدلي بشهادته. فإن "... تخلف عن أداء واجبه الانتخابي حتى رسب الكفء الأمين و فاز بالأغلبية من لا يستحق، ممن لا يتوفر فيه وصف "القوي الأمين" فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة و قد دعي إليها، و كتم شهادة أحوج ما تكون

1- رئيس المركز الأمريكي للأبحاث الإسلامية وأستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة.
2- البقرة: 283.
3- البقرة: 282.
4- البقرة: 140.
5- المائدة: 106.
6- http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2034&back=YXJ0aWNsZXMucGhwP21vZD0xJmM9NDc

الأمة إليها، و قد قال الله - تعالى - : ((وَ لاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ)) [1]. و لم يفت الشيخ التنبيه إلى جملة من ضوابط الانتخاب – باعتباره شهادة للمرشح بالصلاحية – فكان منها التحذير من الشهادة لغير الصالح بالصلاح، و التصويت مناصرة لعرقية بالباطل، و غير ذلك مما محله ضوابط الانتخاب في ختام هذه الأطروحة.

ملحوظة: يجدر التنبيه إلى أن عد الانتخاب شهادة لا يعني بالضرورة دعاية انتخابية لصالح حزب أو جهة، بل هو حكم شرعي ينبغي أن يحدد لتؤدى أمانة الشهادة بإتقان و عدل، و هي ليست موجهة ضد أحد إلا امرئا عُرف بفساد سمعته، فهذا يعارَض إفساده علنا.

خلاصة الفصل الثاني من الباب الثاني ضمن هذه البنود:

1- إذا كان مصطلح الانتخاب غير مستعمل في العلوم الشرعية فإن هذا لا يعني انقطاع الصلة بينهما. فالعلائق و المشابهات كثيرة و كبيرة كما بين الانتخاب و الإجماع، و الانتخاب و البيعة، إضافة إلى تكفُّف العملية الانتخابية كعقد وكالة أو إجارة، و محافظة النهج الانتخابي على آداب إسلامية عالية كالشورى، النهي عن المنكر، النصيحة و الشهادة الأمينة.

2- أما الإجماع – إذا أضحى نتيجة المشاورة السياسية – فسيقي الأمة من شرور مستطيرة. هذا هو المأمول من **الإجماع السياسي** سواء أكان بشكله المعهود (إجماع المجتهدين)، أم اعتُبر فيه عامة الأمة – كما هو رأي بعض العلماء – : فإجماع المجتهدين يتقارب مع الانتخاب غير

المباشر، وإجماع العامة يسايره الانتخاب المباشر[2]. و قد دعا إلى استثمار الانتخاب وفق نظام الإجماع جمع من العلماء منهم السادة: رشيد رضا، السنهوري، الترابي.

3- و الراجح أن الانتخاب عقد بين الأمة المنتخِبة و المنتخَب، عقد رضائي تضمن التزامات متبادلة و محددة سلفا، و قبل الفسخ (الاستقالة أو العزل). و هذا رأي رشيد رضا، ضياء الدين الريس، الدريني. ثم جرى تكييف عقد الانتخابات على أنها وكالة عند الدريني و عبد الكريم زيدان، و غيرهما، و قد تكون مهمة المنتخَب إجارة كما فهمها أبو بكر الصديق و أبو مسلم الخولاني.

1- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 37، 138 و 139.

2- سيأتي بيان هذه الصيغ الانتخابية في الباب الموالي، قريبا.

4- أما البيعة فقد أثبت التشابه الشديد الذي بينها و بين الانتخابات: فكلاهما يعبَّر به عن إرادة الأمة الحرة في نصب السلطة، و يشترط – في المشارك فيهما – سن و عقل. و تزيد البيعة بكونها تفرض المداومة على طاعة المبايع، و تربط ذلك بالإيمان، و هذا يمكن تحصيله إذا وعى المسلمون أن الانتخاب صيغة لاختيار قائدهم الصالح، و من ثَم يقبلون على الانتخاب بحماسة إيمانية، ثم يلزمون طاعة المنتخَب.

5- و الانتخابات وسيلة موزونة لتحقيق الشورى القرآنية: فما وسيلة غيرها – اليوم – تسمح باختيار الحاكم أو النائب، بقِسطاس مستقيم، في ظل كثافة أعداد المسلمين في أغلب المدن والأقطار؟ و ما المانع من أن تُهذب الانتخابات من الذي ينكره الإسلام ثم تستعمل كسائر المخترعات في المنافع؟ هذا و قد أيد أغلب علماء العصر مشروعية الانتخابات لأنها دعامة للشورى.

6- و الانتخابات أداة من أدوات الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فالمشاركة فيها حتى يرتقي الصالح أمر بالمعروف لا شك فيه، و منع المفسد من التوصل إلى مناصب القرار نهي عن المنكر لا يحاجَج، و ما ذاك كله إلا لكي تنجو الأمة من عموم العقاب و الاستبداد.

7- و الانتخاب وسيلة للنصيحة: مثال ذلك أن المسلمين إذا شاركوا في اختيار معاوني الحاكم يكونون قد أدوا واجب النصح.

8- و أخيرا فالانتخابات شهادة يجب أن تؤدى على وجهها الأقوم: تزكية للصالح بالتصويت، وإبطالا للباطل بالتصويت – أيضا. و هي أمانة يُسأل عنها كل منتخِب (و لعل الأمر يصل إلى

درجة الولاء للمسلمين و البراء من الكافرين عندما يتصل الموضوع بانتخابات تجري في بلاد غير إسلامية، قد يسوء حال المؤمنين بها إن تضاءلت أصواتهم الانتخابية، كما في الهند أو تركيا و غيرهما.

و خلاصة علاقة الانتخابات بعلوم الشريعة و شعائرها يمكن استثمارها بالشكل الآتي:

- ❖ الشورى دستور عام (لحرية الإرادة).
- ❖ البيعة قانون تنفيذي يحقق الشورى، وفق عقد مضبوط.
- ❖ للإجماع دور بارز في البيعة الخاصة أو العامة.
- ❖ النصيحة، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أداء الشهادة: دعائم و رقابة.

و خلاصة الباب الثاني ضمن هذه البنود:

1- إذا كانت النصوص الشرعية لم تستعمل كلمة الانتخاب فإن هذا لا يعني أنها محظورة أو مكروهة. بل إن جملة ما أرشدت إليه النصوص المعصومة يشجع جوهر الانتخاب و أساسه: الاختيار الحر للسلطة. و قد صرحت بذلك آية الشورى ((وَ أَمرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))، و الآيات الآمرة بتكليف طائفة من المسلمين بشؤون معينة ((...أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ))، ((وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ ...))، و هكذا فسرها العلماء قديما و حديثا.

2- سنة النبي - صلى الله عليه و سلم - عامرة بتشجيع الاختيار السياسي (الانتخاب)، بل و التدريب عليه من خلال دعوة الناس لاختيار نقبائهم و عرفائهم، و منحهم حق التأمير، و بكون الرسول نفسه لم يستخلف.

3- و قد أجمعت الصحابة على مشروعية اختيار السلطة إجماعا عمليا باهرا، و آخر سكوتيا صحيحا.

4- و المعقول الصريح لا يعارض المنقول الصحيح في مشروعية الانتخابات و منع التوارث والتغلب: كيف ذلك و قد ظهرت ثمار الانتخابات يانعة في البلدان المتطورة، و حققت استقرارا وازدهارا، كل ذلك يزيد المؤمن يقينا بنهج شريعته الانتخابي المتأدب.

5- جمهور المسلمين(علمائهم، فرقهم، مذاهبهم، حركاتهم و جماعاتهم) أعلنوا أن اختيار الحاكم هو منهج الإسلام، و المعاصرون منهم صرحوا بقبول الانتخابات، لم يخالف في ذلك إلا النادر الذي لم يتمرس في الشريعة.

6- و علاقات الانتخاب قوية بعلوم الشريعة و آدابها، كالإجماع، الوكالة، البيعة، الشورى، النصيحة، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. بل إن الانتخابات، كمخترع برئ من العقائد، يعد اليوم الوسيلة الأفضل لما دعانا إليه الإسلام من قِسطاس و هدوء و اختصار للوقت، و غير ذلك.

7- مع كثرة عدد الفقهاء يصبح الإجماع وسيلة توصل إلى أهل الإجماع، ثم إن أهل الإجماع أنفسهم سيحتاجون إلى الوسيلة الانتخابية لنصب الحاكم.

8- و البيعة تجد في الانتخابات سبيلا ميسرا لأدائها.

9- و الشورى لن تعثر – اليوم – على أفضل من الاقتراع الانتخابي لتحقيقها في الشعوب الإسلامية الغفيرة.

10- و النصيحة و النهي عن المنكر و الشهادة الحق شعائر تحرس الداء الانتخابي و تدعمه.

الباب الثالث:
المقارنة بين طرائق الانتخاب المعاصرة و الحلول الإسلامية في نصب السلطة.

الفصل الأول: الأشكال المعاصرة للانتخابات.

الفصل الثاني: الانتخاب غير المباشر و عمل أهل الحل و العقد.

الفصل الثالث: المنتخَبون: واجباتهم و حقوقهم.

الفصل الرابع: عوائق انتخابية (الدعاية و التزوير) و الحلول الشرعية.

الفصل الأول: الصيغ المعاصرة للانتخابات.

المبحث الأول: الانتخـــاب المقيـــد و الانتـــخـــاب العـــام.
المبحث الثاني: الانتخاب المباشر و الانتخاب غير المباشر.
المبحث الثالث: الانتخاب الشامل و الانتخاب حسب الدوائر .
المبحث الرابع: الانتخـــاب العلنـــي و الانتخـــاب الســـري.
المبحث الخامس: الانتخاب الأكثـــري و الانتخـــاب النسبي.

المبحث الأول: الانتخاب الانتخاب المقيد و العام.

تمهيـــد: أنتج تاريخ الانتخابات الطويل (منذ العهد الأثيني)، و التطبيق الواســـع لهـــا، أشـــكالا انتخابية مختلفة، وأحيانا صنوفا من الاقتراع للشكل الانتخابي الواحد، ما أوجد تقـــسيمات عديـــدة ومتنوعة. و إدراج التعرف الموجز على هذه الصيغ القصد منه اقتباس أقربها إلى قواعد الإســـلام و مقاصده، و أفضلها نفعا للمجتمع المسلم.

المطلب الأول: الانتخاب المقيد.

تمهيـــد: يضم هذا المطلب **تعريفا** بالانتخاب المقيد، فبيانا **لتاريخه** و أهم **قيوده**، ثم **حكمـــه** فـــي ميزان الشريعة الإسلامية.

الفرع الأول: تعريفه: " يوصف حق الاقتراع بأنه مقيد إذا أُخضع لتوفر شروط في الناخـــب مـــن حيث الثروة أو الكفاية العلمية" [1]. وفق هذا النهج يُحصر حق الانتخاب في المواطنين الذين تتوفر فيهم شروط يحددها قانون الانتخاب، و يودى هذا الحصر و التقييـــد إلـــى حرمـــان طائفـــة مـــن المواطنين، بأعداد كبيرة غالبا، من المشاركة في الانتخابات.

الفرع الثاني: تاريخه: إن تقييد الانتخاب قديم، منذ أيام الديمقراطية الإغريقية و الرومانيـــة: فقـــد كانت النساء محرومات من الانتخاب في أثينا، و شرطت روما الجمهورية(509-27 ق.م) دفع ضرائب محددة لاستحقاق المشاركة في الانتخابات[2]. و لم تتخلص النظم الوضعية من الانتخـــاب المقيد، بشكل نهائي، إلا في منتصف القرن العشرين(20م): فقد تأخر منح النساء حق التـــصويت، في فرنسا، إلى 1944، و استمرت القيود الضريبية في الانتخابات الإنجليزية إلى سنة1918[3].

الفرع الرابع: الانتخاب المقيد في ميزان الشريعة الإسلامية: إن كل دارس لنـــصوص الإســـلام وتاريخه لا يتردد في الحكم على الانتخاب المقيد، كمـــا مر، بالبطلان: فالمساواة الإسلامية العامة

1- راجع: **القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو، مرجع سابق: 57/1. مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كما الغالي، مرجع سابق، ص: 209 و ما بعدها.**

2- راجع – في حرمان النساء بأثينا – ص: 41 من هذه الرسالة، و في القيود المالية بروما ص: 43.

3- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، مرجع سابق، ص: 215 و 211.

الفرع الثالث: أهم القيود الانتخابية:

1- قيد الجنس (الذكور دون الإناث).

2- قيد دفع الضرائب أو ملكية نصاب مالي معين.

3- الكفاءة العلمية.

4- السن، عندما تشترط سن مرتفعة كالثلاثين (30) [1].

– في الحقوق و الواجبات – لا ترضى بهذا التمييز بين الرجال و النساء، و بين الأغنياء والفقراء بغير مبرر. بل إن أهداف تقييد الانتخاب التاريخية، و أكثرها يرتكز على انتقاص المحرومين من الانتخاب بفكر جاهلي، تؤكد أن النظام الإسلامي يرفض هذه القيود التـــي اشـــتهرت فـــي الـــنظم الوضعية[2].

و يؤكد المساواة السياسية العامة في الإسلام نصوص كثيرة منها:

1- قول الله - تبارك و تعالى - :((وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) فهو شامل للجنسين بـــلا ريـــب، و يـــدعو لأغنياء و الفقراء، العلماء والأميين للمشاركة في الشورى، بل يمدحهم عليها.

2- قول الله - عز و جل - :((وَالمُؤْمِنُــونَ وَ المُؤمِنَــاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَــاءُ بَعْضٍ يَــأْمُرُونَ بِــالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّــهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) [3]. إن الرجل و المرأة – كليهما – يشتركـــان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و من وسائلهما السياسية الانتخابات.

3- اشتراك أفراد المسلمين جميعا في الخلافة العمومية[4]، إلا من ظلم بتزوير.

و الوقائع التاريخية المرجعية، كعصر الراشدين، لا مكان فيها لإقصاء مسلم بسبب جنـــسه أو ثروته أو قلة علمه: فالمشاركة في مبايعة الخلفاء الأربعة كانت مكفولة لسائر المـــسلمين البـــالغين العاقلين[4].

1- المرجع السابق، ص: 211-215. سيأتي مزيد من تفصيل هذه الشروط في مطلب **أهل الانتخاب في الفكر الوضعي**.

2- سنرى أن الإسلام يكتفي بشروط عامة كالعقل و البلوغ و السلامة من التزوير: راجع مطلب **أهل الانتخاب في الإسلام**.

3- التوبة: 71.

4- راجع ص: 129 ضمن هذه الأطروحة.

5- راجع ص: 65 من هذه الرسالة.

المطلب الثاني: الانتخاب العام.

تمهيـــد: فروع هذا المطلب تشتمل على: تعريفه، أصوله التاريخية و واقعه المعاصر، ثم موقف الإسلام منه.

الفرع الأول: تعريفه: " يقصد بالاقتراع العام عدم تقييد حق الاقتراع بالملكية العقارية أو المال أو العلم" [1]. أو هو أن " يكـــون مجمل المواطنين الذين يشكلون الشعب لهم حق التصويت " [2]. وقد يسمى الشامل لعمومه سائر المواطنين، و هذه التسمية تختلف مصطلح **الانتخاب الشامل** الذي يعـــد صيغة اقتراع تقابل الانتخاب حسب **الدوائر**، كما سيأتي بيانه.

الفرع الثاني: أصوله التاريخية و واقعه المعاصر: أثمرت نظريات السيادة[3] ثقـــة متزايـــدة فـــي الفرد، تجسدت خلال القرنين 18 و 19م في توسيع حق الاقتراع شيئا فشيئا. و جـــسدت الثـــورة

الفرنسية، بدء من سنة 1793م مبدأ الاقتراع العام بنسبة كبيرة[4]. و ظل الاقتراع العام يتراجع ثم يعود إلى عمومه طيلة منتصف ق 19م بفرنسا: فقد كان عـــدد المنتخِبـــين ســـنة 1848م واحـــدا وأربعين و مئتي ألف(240000) فرد، و هو عدد قليل إلى ملايين الفرنسيين آنئذ. و نشبت ثـــورة 1848م لأن الملك رفض زيادة عدد المنتخِبين و تخفيض القيود الضريبية[5]. و في بريطانيا أصبح الاقتراع عاما سنة 1928م، و في الولايات المتحدة الأمريكيـــة عـــام 1965م. و اليـــوم، صـــار الانتخاب العام منهجا متبعا في أغلب دول العالم[6].

الفرع الثالث: الانتخاب العام في ميزان الإسلام: إن ما بينته في الفرع السابق، من تساوي الأفراد في الحقوق، هو الدليل الصريح على أن منهج الانتخاب العام **جائز** في النظام الإسلامي. غيـــر أن هذا لا يعني انعدام أي شرط في المنتخِب: **فالبلوغ و العقل** شرطان للتكليف و للمهمة الانتخابيـــة، والبراءة من جريمة التزوير و القذف ينبغي أن تكون شرطا للمشاركة الانتخابية، كمـــا أن غيـــر المواطنين، كالموجودين لعمل مؤقت، لا حق لهم في الانتخاب لعدم ارتبـــاطهم بالدولـــة، بخـــلاف المسلمين أو المعاهدين، كما سيتبين في مطلب **أهل الانتخاب في الإسلام**[7].

1- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 214.
2- النظم الانتخابية، ص: 36.
3- راجع ص: 13 ضمن هذه الأطروحة، الهامش 5.
4- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو: 57/1.
5- النظم الانتخابية، ص: 37-40.
6- المرجع السابق، ص: 41.
7- سأعرض الأدلة و أقوال العلماء حول هذه الشروط في مطلب **أهل الانتخاب في الإسلام**.

المبحث الثاني: الانتخاب المباشر و الانتخاب غير المباشر.

المطلب الأول: الانتخاب المباشر.

تمهيـــد: يتضمن هذا المطلب تعريفا للانتخاب المباشر، ثم بيانا **لأصـــوله** الفكريـــة و تطبيقاتـــه **المعاصرة**، مع الإشارة إلى **إيجابياته و سلبياته**. و في الأخير عرض لآراء الباحثين في **الشريعة** حول مشروعيته في الإسلام.

<u>الفرع الأول: تعريف الانتخاب المباشر:</u> " هو الذي يعين المنتخِب فيه من ينتخبه مباشرة دون إنابة الغير لذلك" [1]. و يطلق عليه تسمية **الانتخاب على درجة واحدة**[2].

<u>الفرع الثاني: أصوله و تطبيقاته المعاصرة:</u> الذي يظهر أن أرض الإغريق كانت من البلاد السباقة إلى استعمال هذه الصيغة الانتخابية، فقد كان اجتماع **الإكليزيا** Ecclésia (مقر الاجتماع الانتخابي بأثينا، 505 ق.م) مظهرا متطورا للممارسة **الانتخابية المباشرة:** فقد كانت تضم كل الموطنين الراشدين أربع مرات في العام، في الهواء الطلق، بدء من الفجر لانتخاب القادة العسكريين و القضاة انتخابا مباشرا، و مراقبتهم، و اقتراح القوانين و مناقشتها والتصويت عليها برفع الأيدي[3].

و الانتخاب المباشر يسود – اليوم – أكثر دول العالم، و يميل منظمو الانتخابات المعاصرة إلى تشجيعه على حساب الانتخاب غير المباشر[4].

<u>الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:</u>

<u>البند الأول: إيجابيات الانتخاب المباشر:</u>

1- هو الأقرب إلى الديمقراطية.

2- يُشعر الشعب بمسؤولياته و يرفع مداركه[5].

1- معجم المصطلحات السياسية و الدولية، د.أحمد بدوي، مرجع سابق، ص: 47.

2- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 222.

3- الحضارات، لبيب الساتر، مرجع سابق، ص: 176 و 177.

4- النظم السياسية، د. عاطف البنا، مرجع سابق، ص: 373؛ القانون الدستوري و النظم السياسية المقارن، سعيد بوالشعير، ط6، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004: 108/1.

5- موسوعة السياسة، د. الكيالي و آخرون، مرجع سابق: 341/1.

<u>البند الثاني: سلبيات الانتخاب المباشر:</u>

1- مشاركة الأميين و ضعيفي الوعي السياسي و الانتخابي [1].

<u>الفرع الرابع: آراء علماء معاصرين في الانتخاب المباشر:</u>

<u>البند الأول: قرار المجلس الإسلامي العالمي[2] :</u> فقد ورد في الدستور الذي اقترحته، المادة 23، الفقرة أ، أن الإمام"... ينتخب بالأغلبية المطلقة **للناخبين**..." [3].

<u>البند الثاني: رأي د. حسن الترابي:</u> كان من آرائه – لإصلاح نظام الحكم في السودان – المطالبة " بأن يتم اختيار ولاة الولايات مباشرة من قبل الشعب..."، في سعي لمشاركة القاعدة في الحكم بصورة فعالة[4].

البند الثالث: رأي د. محمد سليم العَوّا: نص على أن الانتخاب المباشر الحر هـو الأفـضل الآن، دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو المهنة و غير ذلك[5].

البند الرابع: رأي د. داود الباز(معاصر، جامعة القاهرة) : الانتخاب المباشر طريقة مقبولة بشرط انتشار الوعي السياسي[6].

المطلب الثاني: الانتخاب غير المباشر.

تمهيـد: يحوي هذا المطلب – بدوره – تعريفا للانتخاب غير المباشر، ثم بيانا لأصوله الفكرية و تطبيقاته المعاصرة، مع الإشارة إلى إيجابياته و سلبياته. و في الأخير عـرض لآراء العلمـاء المعاصرين حول مشروعيته في الإسلام.

الفرع الأول: تعريف الانتخاب غير المباشر: " هو الذي يعين فيه المنتخِب منتخِبا آخر يكون عليه إجراء الانتخاب" [7]. و يطلق عليه **الانتخاب على درجتين، و قد يكون أكثر من ذلك**[8].

1- النظم السياسية، د. عاطف البنا، ص: 373.

2- انعقد بإسلام آباد بتاريخ 6 ربيع الأول 1406هـ الموافق 1983/12/10م.

3- إعلان دستور إسلامي، د. علي جريشة، ط1، دار الإرشاد، البليدة، الجزائر، 1990، ص: 133.

4- في حوار أجرته معه مجلة **المختار الإسلامي، القاهرة، عدد 209، أبريل 2000، ص: 58.**

5- في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 81.

6- الشورى و الديمقراطية: دراسة تحليلية و تأصيلية لجوهر النظام النيابي (البرلمان) مقارنا بالشريعة الإسلامية، د. داود الباز، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2004، ص: 155.

7- معجم المصطلحات السياسية و الدولية، د.أحمد بدوي، ص: 69.

8- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 222.

الفرع الثاني: أصوله و تطبيقاته المعاصرة: عملت دساتير فرنسا السابقة لسنة 1814م بالنظـام الانتخابي غير المباشر، ثم استقرت على العمل بالانتخاب المباشر لكنها أبقت على غير المباشـر في انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ[1].(ينتخب المواطنون أعضاء المجالس البلدية و الولائية، ثـم ينتخب هؤلاء المنتخَبون أعضاء مجلس الشيوخ، رفقة هيئات أخرى) [2]. و أقر دسـتور فرنـسا 1958م انتخاب رئيس الجمهورية بالانتخاب غير المباشر، ثم رجعت البلاد إلى الانتخاب المباشر بعد استفتاء 1962/10/28م[3]. و في العالم الإسلامي عملت مصر بالانتخاب غير المباشر عام 1924م[4]، و استمر معمولا به في إندونيسيا إلى سنة 2004، حيـث صـار انتخـاب رئـيس الجمهورية يتم بالانتخاب المباشر[5].

الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:

البند الأول: إيجابيات الانتخاب غير المباشر:

1- الوقاية من مشاركة غير الواعين بالانتخابات، و تمكين مندوبي المنتخَبين من اختيار المرشح الأفضل(للرئاسة)(6).

2- تجنب الضغوط التي يمكن أن تمارس على المنتخِبين(7).

البند الثاني: سلبيات الانتخاب غير المباشر:

1- يوجِد وساطة تبعد عن الممارسة الانتخابية الكاملة، التي اكتُسبت بعناء(8).

الفرع الرابع: آراء علماء معاصرين في الانتخاب غير المباشر:

البند الأول: الشيخ ابن عاشور: رأيه أن الانتخاب غير المباشر طريقة مقبولة في الشرع، قال

1- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 224.

2- النظم الانتخابية، ص: 170.

3- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

4- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 224.

5 - http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6E8775F3-CEAF-4A4E-9D76-C02C137C95EF.htm

6- النظم السياسية، د. عاطف البنا، ص: 373؛ القانون الدستوري و النظم السياسية المقارن، سعيد بوالشعير، مرجع سابق: 109/1.

7- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارن، سعيد بوالشعير: 109/1.

8- المرجع السابق، الصفحة ذاتها؛ مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 223.

- رحمه الله - : " ... وما إقامة نواب عن الأمة بالانتخاب، و إقامة متعقبين بعد النواب بالانتخاب (و هم المعبر عنهم بالشيوخ)، و نَوْطُ انتخاب ولي أمر الأمة بانتخاب هاتين الجماعتين، إلا مما تشهد له الأصول الإسلامية..." (1).

البند الثاني: د. علي جريشة (قاضي و باحث إسلامي مصري معاصر): قال في تعليقه على اقتراح المجلس الإسلامي العالمي، الذي رأى أن يُنتخب الخليفة بالانتخاب المباشر(2) ، قال د. جريشة: " هذا يعني الانتخاب المباشر للإمام، إلا أنه يمكن أن يكون انتخاب الإمام بطريق غير مباشر، و ذلك عن طريق ممثلين منتخَبين من قِبل الشعب" (3).

البند الثالث: د. عبد الكريم زيدان: يرى - حفظه الله و رعاه - جواز الانتخاب غير المباشر والانتخاب المباشر، لانعدام النص المانع لصيغة دون أخرى. و الانتخاب المباشر يجد سنده -كما يؤكد د. زيدان – في السوابق الراشدية الفاضلة. و قد أرفق موقفه ببيان شروط أهل العقد و الحل الذين يباشرون اختيار الخليفة[4].

البند الرابع: د. القطب محمد القطب طبلية: لا يرى بأسا في أن يولى رئيس الدولة بالانتخاب غير المباشر عن طريق مجلس الشورى، المختار بطريق الانتخاب المباشر[5].

البند الخامس: د. عبده سعيد: يصح عنده الانتخاب المباشر أو غير المباشر، من درجة أو من درجتين[6].

البند السادس: صيغة مقترحة: إن استعراض آراء الفقهاء المعاصرين و أدلتهم حول طريقتي الانتخاب: المباشرة و غير المباشرة، لا يفضي إلى ترجيح أيٍّ من المنهجين بشكل واضح. ذلك أن النص القطعي – في هذا الموضوع – غير موجود، و من ثم أقترح الاستفادة من هاتين الطريقتين – في النظام الإسلامي – كما يلي:

1- تفضيل الانتخاب المباشر في سائر الانتخابات (البلدية و المحلية، النيابية، و رئاسة الدول القطرية) [1]، لأنه الأقرب لتحقيق الخلافة العمومية[2]، و حمل أمانة الدين و المسلمين بكل مستمر.

2- الانتخاب غير المباشر مقدم على الانتخاب المباشر في انتخاب خليفة المسلمين، يوم يفتح الله بتوفره، و ذلك بأن يقوم نواب الأقطار بانتخاب برلمان لديار الإسلام كلها (مجلس عالمي لأهل العقد و الحل)، ثم يتولى هذا المجلس انتخاب الإمام الأعظم انتخابا **نهائيا**، أو يقدمه للأمة تزكيه أو ترفضه بعد استفتاء عام. و هذا التقديم فيه استئناس بالسوابق الراشدية التي تقدم فيها زعماء الناس لاختيار الخلفاء الأربعة، ثم تبعهم الناس في ذلك[3]. و للانتخاب غير المباشر مزايا في مجتمع مسلم، منها: أ- ضبط أمر بيعة الخليفة: يتيسر ذلك بالعدد المحدود للمنتخِبين الكبار. ب- جودة

1- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 215.

2- راجع ص: 256 ضمن هذه الأطروحة.

3- إعلان دستور إسلامي، د. علي جريشة، مرجع سابق، ص: 133.

4- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 29 -31.

5- الإسلام و حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: 358. و د. القطب طبلية لا يرى مانعا من اختيار الرئيس بالانتخاب المباشر.

6- الحاكم و أصول الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: 50.

الاختيار من لدن المختارين من طرف سائر الأمة (يراعى في اختيارهم أول مرة توكيلهم لاختيار الخليفة)، والله أعلم .

1- يقترح الشيخ محمد الغزالي التوصل إلى نصب خليفة للمسلمين – في هذا العصر – عبر صيغتين: **الأولى:** اتفاق مواطني الدول الإسلامية الحالية و حكامها على تحويل هذه الدول إلى **ولايات متحدة إسلامية، على غرار النظام الأمريكي،** ثم يكون الرئيس المنتخَب من جماعة في هذه الدول هو أمير المؤمنين المنشود. **الصيغة الثانية:** أن يجمع بين أسرة الدول الإسلامية و الأقليات الإسلامية نظام يشبه" الاتحاد الكونفدرالي" تبقى فيه المعالم المحلية، و يجمع المسلمين هدف واحد في الميدان الدولي: **الفساد السياسي في المجتمعات العربية و الإسلامية، مرجع سابق، ص: 120.** قلت: و قد تكون الصيغة الثانية خطوة نحو الأولى. وأشير إلى أن حديثي في هذه الرسالة عن الخليفة أو الإمام الأعظم أو الرئاسات القطرية ينبني على هذين الاقتراحين الذين تقدم بهما الشيخ الغزالي و د. عبد الرزاق السنهوري **(فقه الخلافة)** - رحمهما الله و أرضاهما - و ما تحقق ذلك على الله بعزيز.

2- راجع كتاب **نظرية الإسلام و هده في السياسة و القانون و الدستور، لأبي الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص: 49.**

3- إن متابعة الناس لهؤلاء الصحابة الذين كانوا يعقدون البيعة الخاصة (السابقون في الإسلام، أو الذين قدمهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو أهل بدر...) هي الإقرار بأنهم راضون بتمثيلهم رضاء عميقا.

المبحث الثالث: الانتخاب حسب الدوائر و الانتخاب الشامل.

تمهيد: الحق أن الانتخاب الشامل أو حسب الدوائر، الأكثري أو النسبي، هي أنظمة حديثة بل معاصرة، تطورت خلال القرن 20م، و ارتبطت بتعدد المرشحين. و هي – وإن كان لها سلف في بعض التطبيقات القديمة – إلا أنها لم تنضبط إلا حديثا جدا. لأجل هذا فسيقتصر البحث فيها

عن **صورها، إيجابياتها و سلبياتها**، رجاء الإفادة منها للمجتمعات الإسلامية بعد عرضـها علـى **قواعد الشريعة** و **نظام الحكم في الإسلام**.

المطلب الأول: الانتخاب حسب الدوائر.

الفرع الأول: صورة الانتخاب حسب الدوائر: تفسرها البنود التالية:

أولا: ´الدائرة الانتخابية هي عبارة عن مناطق محددة داخل البلد لغايات انتخابية"، و قـد يـسمى: الانتخاب المناطقي، أو الانتخاب على أساس الدائرة الصغرى[1].

ثانيا: يجري الانتخاب حسب الدوائر عندما يمثل كل دائرة نائب، أو أكثر، في المجلـس النيـابي.

ثالثا: يعلن قانون تنظيم الانتخاب عن حصة كل دائرة من النواب.

رابعا: الأصل أن يكون تقسيم الدوائر عادلا، بحيث يكون كل نائب فائز ممثلا لعدد من المـواطنين مساو لزميله النائب، أو قريب منه. غير أن بعض المجالس قد ضمت نوابـا وصلوا إلى البرلمان بعدد أصوات تفوق مرتين الأصوات التي أوصلت زملاءهم إلى البرلمان ذاته[2].

خامسا: الاقتراع حسب الدوائر يصلح لانتخاب أعضاء المجلس النيابي دون الانتخابات الرئاسية.

الفرع الثاني: تطبيقاته المعاصرة: إن أكثر دول العالم تجري انتخاباتها النيابية على نظام الـدوائر الصغرى[3].

الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:

البند الأول: إيجابياته: منها:

1- يمنح فرصة لتمثيل مقرب للمنتخِبين، لكون النائب من منطقة المنتخِب عادة.

1- النظم الانتخابية، ص: 165.

2-المرجع السابق، ص: 166 و 167.

3- نفسه، ص: 166.

البند الثاني: سلبياته: منها:

1- قد يساهم في تكريس الجهوية و الطائفية في أذهان المنتخَب و المنتخِب.

2- إن ضعف تقسيم الدوائـر يؤدي إلى منازعات تفرق المنتخِبين و ترفع الثقة بإدارة الانتخاب (قد تكون مقاصده حسنة كالرغبة في تمثيل المدن قليلة السكان بعدد كاف مـن النـواب توسـيعا للديمقراطية، و غير ذلك).

المطلب الثاني: الانتخاب الشامل.

الفرع الأول: صورة الانتخاب الشامل: يمكن تلخيصه في ما يلي:

1- يتصور في الانتخابات الرئاسية أو النيابية لقطر ما، عندما يصبح القطر كله دائرة انتخابية. ويسمى: الانتخاب على أساس الدائرة الوطنية الكبرى[1].

2- من نماذجه الانتخابات التي أجريت في فرنسا لانتخاب أعضائها الواحد و الثمانين(81) في المجلس البرلماني الأوروبي: فقد عُرض على المواطنين لوائح متعددة تضم كل واحدة واحدا وثمانين(81) عضوا من **سائر مناطق فرنسا**، لانتخاب واحد و ثمانين(81) ممثلا لفرنسا في البرلمان الأوروبي[2].

الفرع الثاني: تطبيقاته المعاصرة: جرى تطبيق نظام الانتخاب الشامل إيطاليا في عهد موسوليني(1883-1945م)، كما طبقته اليابان في بعض انتخاباتها[3].

الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:

البند الأول: إيجابياته:

1- يحقق الانتماء الوطني و يبعد الأفكار الجهوية.

2- الفائز فيه حصل على اتفاق وطني، ما يكسبه سلطة صحيحة و صلاحيات أفضل، لو أحسن استغلالها أصلحت البلاد[4].

البند الثاني: سلبياته: لعل منها:

1- عدم تعرف المنتخِب على المرشح بشكل كاف، كما أن المنتخَب بهذه الطريقة قد يغفل عن

1- النظم الانتخابية، ص: 165.

2- المرجع السابق، ص: 165 و 166.

3- نفسه، ص: 165.

4- نفسه، الصفحة ذاتها.

آمال المنتخِبين في المناطق البعيدة عن مقر سكناه أو عمله.

الفرع الرابع: الانتخاب حسب الدوائر و الانتخاب الشامل في ميزان الإسلام و قواعد الحكم فيه:

يمكن ضبط ذلك ضمن هذه البنود:

1- إن هذا الموضوع لم ترد فيه النصوص، و لم تكشف التطبيقات الراشدية المحدودة زمنيا، عن نماذج له. و من هنا يصير دور قواعد الفقه و أسس الحكم في الإسلام هو الحكم فيه.

2- و لهذا يجوز المنهجان كلاهما، لأنهما يحققان وكالة المنتخِبين للمنتخَب، في رضا تام.

3- و أساس الحكم في الإسلام: الشورى، يتحقق بهاتين الطريقتين.

4- غير أن الانتخاب الشامل قد يكون أفضل للأسباب التالية:

أ- يحقق العدل، و يجنب التفاوت و عدم القسط الذي يسببه سوء تقسيم الدوائر.

ب- يقوي الشعور الوطني و الجماعي، و هو محرض عليه شرعا، بخلاف الجهوي و الطائفي[1].

ج- فوز المرشح بهذا الطريق يقربه من الإجماع أو شهادة الأكثرين له بالصلاح، و هذا في حد ذاته حسن شرعا، يضاف إليه الصلاحيات الواسعة التي يحتجها من يساهم في الحكم رئيسا أم نائبا.

5- ينبغي أن يُمنح المنتخِب حق المفاضلة داخل قائمة المرشحين الواحدة، أو أن يركب قائمة جديدة من مجموعة قوائم[2]، لأن ذلك مقتضى حرية التصويت و أمانته، ثم تخضع سائر الآراء للإحصاء. و ينبغي على المنتخِب ألا يلجأ إلى هذا التفضيل إلا لمقصد بيّن و مصلحة راجحة اطمأن إليها، أما التفاوت اليسير فينبغي أن يكون مغتفرا. كما أن على واضعي هذه القوائم أن يراعوا تنزهها عما يدعو إلى اتساع الرغبة في المفاضلة بين القوائم.

6- و مع هذا كله فلمنظم الانتخابات، تحت إشراف الحاكم أو القاضي، إجراء الانتخاب حسب الدوائر إذا لاحظوا في ذلك مصلحة لمنتخِبي مدن أو أقاليم معينة، بشرط ألا يؤذوا غيرهم، و أن يساهم المنتخَب في المصالح الوطنية و الجماعية.

1- مما دل عليه قول الله - تبارك و تعالى - : ((إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِي)): **الأنبياء: 92.**

2- راجع: **القانون الدستوري و النظم الدستورية، هوريو: 264/1.**

<u>المبحث الرابع: الانتخاب العلني و الانتخاب السري.</u>

<u>المطلب الأول: الانتخاب العلني.</u>

<u>الفرع الأول: صورته و أصوله التاريخية:</u> يكون الانتخاب علنيا عندما يأخذ التصويت شكلا تصريحيا كالمناداة أو الهتاف بالتأييد، أو غير ذلك[1]. و ظل الانتخاب العلني محبذا إلى نهاية القرن 18م. و مع إطلالة الثورة الفرنسية كان الانتخاب العني سلوكا ديمقراطيا و ثوريا معا: فقد كان بعض زعماء الثورة يوصون به لأنه ينمي شجاعة المواطن و يفضح الانتهازيين[2]. ساهم في انتشاره في هذه الفترة الميل نحو " المجتمع الإجماعي" [3]، أو السعي لجمع كلمة المجتمع حول رأي واحد. و لكن هذه الأفكار تراجعت اليوم و ساد الانتخاب السري أغلب الانتخابات في العالم[4].

<u>الفرع الثاني: إيجابياته و سلبياته:</u>

<u>البند الأول: إيجابياته:</u> منها:

1- يطور شجاعة المواطن و حسه الوطني.

2- يكشف الانتهازيين[5].

3- يسمح للمنتخِب بأن يستتير بأفكار غيره[6].

<u>البند الثاني: سلبياته:</u> منها:

1- يعرض المنتخِب إلى الانتقام منه بسبب آرائه الانتخابية[7].

2- يحجر على حرية اتخاذ القرار الانتخابي[8].

1- القانون الدستوري و النظم الدستورية، هوريو: 261/1.

2- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير: 110/2.

3- القانون الدستوري و النظم الدستورية، هوريو: 260/1.

4- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

5- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير: 110/2.

6- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 232.

7- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير: 110/2 و 111.

8- النظم الانتخابية، ص: 106.

<u>المطلب الثاني: الانتخاب السري.</u>

<u>الفرع الأول: صورته و أصوله التاريخية:</u> هو إدلاء المنتخِب بصوته دون أن يشعر أحد بالموقف الذي اتخذه في التصويت" [1]. و رغم تكشُّف عيوب التصويت العلني[2] فقد تـأخر النص على سرية ممارسة الاقتراع إلى بدايات ق 19(حوالي سنة 1820م) في فرنسا[3].

<u>الفرع الثاني: تطبيقاته المعاصرة:</u> التصويت السري هو المعتمد في سائر دول العالم، حاليا. و قد نصت قوانين الانتخاب على بعض الإجراءات التي تكفل تطبيق سرية الاقتـراع، منهـا: سـحب أوراق اقتراع لمرشحين متعددين (أكثر من واحد)، القيام بعملية اختيار المرشح المفـضل داخـل غرفة عازلة بمكتب التصويت، وضع الورقة المختارة داخل ظرف غير شـفاف، مـصمغ، ثـم إدخالها صندوق الاقتراع من طرف المنتخِب نفسه[4].

<u>الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:</u>

<u>البند الأول: إيجابياته:</u> منها:

1- يحقق حرية المنتخَب.

2- منع الضرر الذي يُلحقه الجهر بالتصويت، انتقاما من المنتخِب[5].

<u>البند الثاني: سلبياته:</u> لم أجد المراجع الدستورية قد نصت على سلبيات لمنهج الانتخاب السري، ما يدل على أنه قد حقق – في هذا العصر – شبه إجماع على تقديمه.

<u>الفرع الرابع: الانتخاب العلني و السري في ميزان الإسلام و قواعد الحكم فيه:</u> تتـضمن البنـود التالية محاولة بيان ذلك:

1- هنا أيضا لا نعثر على نصوص قطعية تضبط هذا الموضوع، و لا ما يشبهه في باب الحاكم وتوليته.

1- النظم الانتخابية، ص: 106.

2- فقد وصل عدد الممتنعين إلى الثلثين(3/2) في الاستفتاء على الدسـتور الجبلـي (1793م): **القـانون الدسـتوري و الـنظم الدستورية، هوريو: 261/1.**

3- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

4- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 233؛ النظم الانتخابية، ص: 106 و 107.

5- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 232.

2- لكن بعض أحاديث البيعة، إضافة إلى الطريقة التي نُصب بها الخلفاء الأربعة[1]، تفيد وقـوع المبايعة علنا، فهل يعني هذا أن الانتخاب السري مرفوض في نظام الإسلام السياسي؟ و الجـواب

أن الطريقة العلنية التي تمت بها بيعة الصحابة لا تفيد أكثر من جواز التصويت العلنـــي، مرفقـــا بالضوابط الشرعية التالية:

أ- توقيرا لمبدإ الشورى و عقد الوكالة – الذي يكيِّف علاقة المنتخِب بالمنتخَب[2]- يجب ألا يؤثر التصويت العلني على حرية الفرد المسلم في اختيار رئيسه أو نائبه، برضا كامل و إرادة واضحة في عقد الوكالة لهما.

ب- وضوح الاختيار المعلَن: فإن الرسول -صلى الله عليه وسلم- رفض رأي الناس المعلن، غيـــر البيّن، بعد الفراغ من غزوة حنين[3].

3- أما التصويت السري فيجد سنده في:

أ- انعدام النص الذي يمنع منه.

ب- يحقق المشاركة في الشورى و الخلافة العمومية.

ج- يفي بالغرض من عملية انتخاب الحاكم أو النائب: اختيار غير مشوب بالإكراه.

د- يرفع الحرج عن المنتخِب[4]، و يراعـــي ضعف الإنســـان[5]: فليس كل مسلم قـــادرا على الصدع بالحق.

هـــ – الانتخاب السري هو عرف هذا الزمان الذي لم يصادم نصا شرعيا[6].

4- قد يصح أن تكون أعمال أهل العقد و الحل علنية[7] في **وقار**، و منها التصويت علـــى الآراء السياسية والاقتصادية و سواها، و منها: انتخاب الخليفة في مجلس العقد و الحل العـــالمي (الـــذي يكلف بنصب الخليفة). و هنا ينبغي إثبات الموافقة على التصويت العلني بإجماع الأعضاء، ويثبت

1- مثل حديث: ((... وَ مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَ ثَمْرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ..)) : **صحيح مسلم، حديث رقم: 1844.**

2- راجع ص: 236 ضمن هذه الرسالة.

3- أنظر ص: 142 من هذه الأطروحة.

4- قال الله -عز وجل- : ((وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)): **الحج: 77.**

5- قال الله -تبارك وتعالى- : ((وَ خُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا)): **النساء: 28.**

6- راجع تعريف العرف ص: 179 من هذه الأطروحة.

7- التصويت برفع الأيدي – الجاري به العمل في بعض البرلمانات – مظهر للتصويت العلني الذي يختزل الوقت و يتحمل النائب فيه مسؤوليته التمثيلية.

الإجماع بالتصويت السري.

5- بالنسبة لأعضاء مجلس العقد و الحل، أو النواب، أقترح أن يصير من صبغ التصويت العلنية ما يلي:

أ- كتابة تقرير يتضمن مبررات اختيار خليفة أو رفضه (في حالة انتخابه انتخابا غير مباشـــر)، و يوثق هذا التقرير لدى جهة قضائية عليا. يفيد هذا التقرير في خفض الاختيار وفقـــا للعواطـــف الخاصة، كما يمنع من الاختيار على غير برهان و بينة.

ب- لا بأس أن يتم انتخاب الخليفة في الممجد الذي يصلي فيه المرشح للخلافة، بعد خطبة الجمعة الواعظة.

ج- الإبقاء على إجراء رفع اليد اليمنى للدلالة على الموافقة[1]، تشريفا للتيامن رفعه الإســـلام[2]، ويدعى النائب إلى الوقوف توقيرا لما يؤدي من مهام.

1- في الجزائر زمن حكم العثمانيين (قبل 1830م) كان أعضاء المجلس العام يرفعون أعلاما خضراء للدلالـــة علـــى الموافقـــة، وأعلاما حمراء للمعارضة: **التاريخ السياسي للجزائر، د. عمار بوحوش، ص: 73.**

2- حديث أم المؤمنين عاشة - رضي الله عنها - : **صحيح ابن خزيمة (أبو بكر محمد، 311)، تحقيق محمد مـــصطفى الأعظمـــي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1975: 122/1.**

المبحث الخامس: الانتخاب الأكثري و الانتخاب النسبي و النظام المختلط.

تمهيـــد: إذا كانت الحاجة إلى أساليب الانتخاب السالفة هي في تنظيم الانتخاب، فـــإن تـــصنيف الاقتراع إلى أكثري أو نسبي يستعمل لحساب النتائج. و في نظام تعددي تحاول القوانين الانتخابية اقتراح نظم تحسم الفوز الانتخابي و لا تبتعد عن العدالة. و لحساب نتائج الانتخاب و تقرير الفائز، أو عدد المقاعد المحصل عليها، يسود العالم اليوم ثلاثة أنظمة: الانتخـــاب **الأكثـــري**، الانتخـــاب **النسبي**، و النظام **المختلط**.

المطلب الأول: الانتخاب الأكثري.

الفرع الأول: تعريفه: " هو أسلوب اقتراع يفوز بموجبه المرشح الذي يحصل على أكبر عدد مـــن الأصوات" [1]. و يتم ذلك وفق صيغ مختلفة: فقد تُعتمد **الأكثريـــة(الأغلبيـــة) المطلقـــة:** و تعنـــي حصول المرشح على 50% +1 من الأصوات فلو كان عدد المـــشاركين فـــي الانتخابـــات 20 مليونا فإن المرشح الفائز هو من يصوت لصالحه 10 ملايين + صوت واحد، و إذا لم يحصل أي مرشح على هذا الشرط أعيدت الانتخابات. أما **الأغلبية البسيطة** فمعناها الحصول علـــى أعلـــى مقدار من أصوات المنتخِبين ضمن المنافسة الانتخابية، دون تقيد ببلوغ هذه النسبة 50% أو أكثر أو أقل: فلو تنافس ثلاثة مرشحين: **أ**، **ب**، ج و **د**، و حصل المرشح **أ** علـــى 35 %، و **ب** علـــى 30 %، وحصل **ج** على 25 %، و **د** على 10 %، فإن **أ** يعتبر فائزا – حسب هذا التنظـــيم – لأنه حاز على أغلبية بسيطة! و تشترط بعض القوانين حدا أدنى لهذه الأغلبية البسيطة[2]. و مـــن هنا يسمى الانتخاب الأكثري نظام **الأغلبية** أحيانا[3].

الفرع الثاني: أصوله و تطبيقاته المعاصرة: في أوروبا تعد بريطانيا من أوائل الدول التي عملـــت بأشكال أولى للنظام الأكثري منذ سنة 1265م. ثم عملت به الولايات المتحـــدة الأمريكيـــة بعـــد استقلالها(1783م) و الهند(1947م). و اليوم يطبق النظـــام الأكثـــري فـــي خمـــسة وخمـــسين ومئة(155) دولة، أغلبها مستعمرات بريطانية سابقة. من هذه الدول: الولايات المتحدة الأمريكية،

1- النظم الانتخابية، ص: 193.

2- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو: 264/1. مبادئ القانون الدستوري و النظم الانتخابية، د. كمـــال الغالي، ص: 236؛ القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير: 112/2.

3- المرجع السابق: 112/2.

فرنسا، استراليا، كندا، ماليزيا، نيجيريا، مصر، الأردن، السلطة الفلسطينية، لبنان، السودان، المغرب، و غيرها[1].

الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:

البند الأول: إيجابياته: منها:

1- بساطته و عدم تعقيده، سهولة فهمه و تطبيقه.

2- يحصر التنافس بين طرفين رئيسين في البلاد أو الإقليم، و هذا يعطي الطرف الفائز حق تشكيل حكومة من جهة واحدة، تسيِّر برنامجها بسلاسة، أما الطرف الخاسر فيصبح رقيبا على الفائز حتى يطور أعماله[2].

البند الثاني: سلبياته: منها:

1- غير عادل: فقد يُعلن فائزا الحزب المتحصل على 30% من الأصوات مع أن 70% ضده. و في هذا هدر كبير للأصوات و إبقاء أعداد – كبيرة غالبا – بغير تمثيل، و هو ما يناقض النهج الديمقراطي.

2- يتسبب في إنعاش الأفكار العرقية والجهوية: فقد يتكتل أعضاء عرق معين لترجيح كفة مرشح محدد، و هذا يدعو غيرهم إلى رد الفعل، و هذه مسالك غير مقبولة في النظم السياسية المعاصرة[3].

المطلب الثاني: الانتخاب النسبي.

الفرع الأول: تعريفه: هو النظام الانتخابي الذي يعطي كل حزب عددا من المقاعد يتناسب مع قوته العددية (عدد الأصوات التي حصل عليها) [4]. فلو أن دائرة انتخابية معينة قد خُصص لها ستة(6) مقاعد، و أن قائمة الحزب(أ) حصلت على 600 صوت، و قائمة(ب) حصلت على 400 صوت، و قائمة(ج) على 200 صوت، فإن المقاعد الستة تبعا لأصوات كل حزب: ثلاثة(3) مقاعد للحزب (أ) و مقعدين(2) للحزب (ب) و مقعد واحد للحزب(ج)، أما لو طُبق

1-النظم الانتخابية، ص: 196 و 295-298.

2- المرجع السابق، ص: 198 -202.

3- نفسه، ص: 202-205.

4- نفسه، ص: 229.

النظام الأكثري فسيفوز (أ) بالمقاعد الستة كلها لحصوله على الأغلبية [1].

الفرع الثاني: أصوله و تطبيقاته المعاصرة: إن سلبيات الاقتراع الأكثري قد دعت – باستمرار – إلى تطوير النمط النسبي. و كانت سنة 1855م مبدأ اقتراحه في الدساتير الأوروبية. ثم توصل أنصار هذه الصيغة إلى انتزاع إقرار البرلمان البلجيكي بتاريخ 1899/10/30م بدافع إنقاذ الحزب الليبرالي الذي كان يعاني من منافسة اشتراكية عنيدة. ثم توجهت أوروبا الغربية إلى النظام النسبي بعد الحرب العالمية الثانية منعا لسيطرة طبقات معينة على الحكم، ما قد ينجر عنه نشوب حروب دمرت القارة. و اليوم تطبق خمس و سبعون(75) دولة النظام النسبي منها: بلجيكا، إيطاليا، سويسرا، ألمانيا، إندونيسيا، الجزائر، و غيرها[2].

الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:

البند الأول: إيجابياته: منها:

1- يحقق العدالة: عدد مقاعد متناسب مع حجم الأصوات المحصل عليها. و بهذا تتفادى النتائج الشاذة التي تمكّن 30% من الأصوات من التحكم في 70%.

2- يسمح بتمثيل حقيقي للشعب، و ينشط ظهور أفكار و مناهج جديدة لأن احتكار المنافسة الانتخابية بين حزبين لا مكانة له في هذا النمط.

3- هذا المنهج الانتخابي أقرب إلى الشرف، لأنه لا يتضمن دورة ثانية (عادة تتضمن مساومات لتحالفات تمكّن من بلوغ النسبة المطلوبة في القانون)[3].

البند الثاني: سلبياته: منها:

1- كثرة المرشحين ما يعسر على المنتخِب غير المثقف عملية الاختيار.

2- إن المجلس التي ينبع من انتخابات نسبية سيكون غير منسجم، تكثر فيه الآراء المعارضة، ما يؤدي إلى تعطيل إدارة البلاد، و مرد ذلك تمكّن فئات مختلفة من الوصول إلى المجلس النيابي.

3- وجود أصوات باقية بعد توزيع المقاعد كما مر: فلو فرضنا أن خمسة (5) أحزاب(أ)، (ب)، (ج) و (د) قد تنافست على خمسة(5) مقاعد تمثل ثمانين ألف (80000) صوت(بمعنى أن ستة

1-النظم الانتخابية، ص: 196 و 295-298. **قلت:** و للنظام النسبي أشكال واختيارات عديدة لم أر حاجة إلى الاقتباس منها لتنظيم انتخابي موصول بشرائع الإسلام، كما سأبين في خلاصة الفصل، و للاستزادة من هذه التفاصيل يراجع: **القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو: 264/1. مبادئ القانون الدستوري و النظم الانتخابية، د. كمال الغالي، ص: 236؛ النظم الانتخابية، ص: 233.**

2- النظم الانتخابية، ص: 230.

3- المرجع السابق، ص: 266، 267 و 272؛ القانون الدستوري و النظم القانونية المعاصرة، 115/2.

عشر ألف (16000) صوت يمثلهم مقعد واحد، و هو حاصل قسمة 80000 على 5)، ثم حصل الحزب(أ) على سبع وعشرين ألف (27000) صوت، و (ب) على 23000 صوت، و (ج) على 15000 صوت، و (د) على 7600 صوت، و (هـ) على 7400 صوت، في هذه الحالة يفوز (أ) – وفق النظام النسبي – بمقعد واحد، و كذلك(ب)، و تبقى مقاعد ثلاثة(3) شاغرة، و 48000 صوت غير مستخدمة (11000 الباقية من (أ) + 7000 الباقية من (ب) + (ج) = 15000 صوت + (د) = 7600 صوت + (هـ) = 7400 صوت).

و قد سعى القانونيون إلى محاولة قسمة هذا الباقي بطرق لا تخلو من تعقيد و سلبيات[1].

المطلب الثالث: النظام المختلط.

الفرع الأول: صورته: وقاية من سلبيات النظامين الأكثري و النسبي قامت اجتهادات قانونية بصياغة نظم مختلطة تحاول الجمع بين النظامين، كأن تقسّم الدولة إلى دوائر يجري في بعضها اختيار النواب يالاقتراع الأكثري و في البعض الآخر بالحساب الانتخابي النسبي، و قد يخفّض عدد الدوائر و يُعتمد النظام النسبي (و هذا إجراء يحقق بعض العدالة الديمقراطية من جهة كونه يمثل كل الأصوات، و في الوقت نفسه لا يمنع من فوز الأحزاب ذات الشعبية الكبيرة لأن كبر الدائرة سيمنحها الأغلبية فيها دون حرمان الأحزاب الصغيرة). و في بعض أشكال النظم المختلطة – كالذي اعتُمد في الانتخابات النيابية بفرنسا سنة 1951م – فض للنزاع الذي يحدث بسبب عدم حيازة الأغلبية الكافية: فهو يسمح لقوائم المرشحين أن تتحالف بمنح إحدى القوائم سائر الأصوات، و بعد فوز قائمة التحالف تقوم بتوزيع المقاعد المحصل عليها بين القوائم المتحالفة، و لولا هذا التحالف لما حصلت قائمة على مقعد[2].

الفرع الثاني: تطبيقاته المعاصرة: تطبق النظم المختلطة في واحد و عشرين(21) دولة، منها اليابان، روسيا، الستغال و تونس[3].

1– مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 241. و فيه عرض لأساليب توزيع البواقي، **ص: 242 – 244**.

2– النظم الانتخابية، ص: 278.

3– المرجع السابق، ص: 300 و 301.

الفرع الثالث: إيجابياته و سلبياته:

البند الأول: إيجابياته: منها:

1- يسمح بتكوين مجلس نيابي يجمع بين تمثيل المناطق المحلية و الوطن(عندما يكون نسبيا في دوائر و أكثريا في دوائر أخرى).

2- يمنع ضياع الأصوات من خلال سماحه بالتحالفات[1].

البند الثاني: سلبياته: إن حداثة تجربة الأنظمة المختلطة سبب منطقي للنقائص التي تعتريها، ومنها أن طريقته المعقدة – أحيانا – صعبة الفهم على بعض المنتخِبين، ما قد يؤثر فهم عند الاقتراع[2].

الفرع الرابع: الانتخاب الأكثري و النسبي، و النظم المختلطة، في ميزان الإسلام و قواعد الحكم فيـــه: إن هذه النظم الثلاثة اجتهادات تصيب و تخطئ، و الانتفاع منها يمكن أن يلخص في البنود التالية:

1- في الانتخابات غير الرئاسية[3] أرى أن نظـــام الحساب الانتخـــابي النـــسبي – مـــع بعـــض التعديلات – هو الأقرب لقواعد الشريعة، لما يلي:

أ- كونه يحقق العدالـــة، و قد أمر الله - عز وجل - بها:((إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُـوا بِالعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمّـا يَعِظُكُـمْ بِـهِ إِنَّ اللهَ كَـانَ سَـمِيعًا بَصِيرًا)) [4].

ب- يحقق التمثيل الشعبي أفضل من غيره، وفي ذلك موافقة لحق الناس في الشورى: ((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) [5].

ج- عسره، لكثرة المرشحين فيه، يمكن تجنبه بدعوة المرشحين – بداعي الإيمان – إلى التقارب و التحالف في عدد معقول من المرشحين (من اثنين إلى خمـــسة، مـــثلا). و ينبغـــي علـــى إدارة الانتخابات الاحتياط قانونيا حتى لا يكثر عدد المرشحين كثرة تعسر اختيار السلطة، كـــأن ترتـــب المرشحين بنـــاء على كفاءاتهم العلمية، أو شهـــادة أهل مسجـــد الحي + مثقفي المدينة لمرشحهم بالأخـــلاق و الكفاءة، و يمكن أن تضبـــط لهذه الشهادات حدا و رقما يسمح باختيـــار خمسة (5)

1- نفسه، ص: 283 و 284.

2- نفسه، ص: 285.

3- أقصد بالانتخابات الرئاسية – هنا – انتخاب الخليفة أو حاكم القطر.

4- النساء: 58.

5- الشورى: 38.

مرشحين[1].

د- أما الخوف من تسبب النظام النسبي في نشوء معارضة فلا ينبغي أن ينفر من هذه الطريقة الحسابية: فحديثنا عن مرشحين مؤمنين، فيهم من الصفات الخلقية[2] ما بمنعهم من المعارضة بغير الحق و العقل. أما اختلاف في الآراء داخل مجلس نيابي يسود فيه الخُلق الإسلامي الرفيع فهو نافع يمنع من الخطإ و يطور العمل.

2- في ما يخص الاقتراع الأكثري فإن الأغلبية **البسيطة** غير مقبولة حسب روح الشريعة العادلة:

أ- ففيه يعظم عدد الأفراد الذين لم يأخذوا بحقهم في الخلافة العمومية، و حراسة الدولة ن طريق الانتخابات.

ب- و هو لا يسمح بظهور قيادات من غير الأحزاب الكبيرة، و هذا ليس صوابا، فإن الخير في سائر أمة محمد - صلى الله عليه و سلم- التي وصفها الله - عز و جل- بقوله: ((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ)) [3].

ج- و قد يتسبب النظام الأكثري في نشوء تكتلات عصبية – في غير الحق – لم يأذن فيها الشرع: فقد قال - صلى الله عليه و سلم- عن العصبية:((دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ))، و ذلك لما تنادى رجلان من المسلمين قال أحدهما: " يا للأنصار"، و رد عليه الثاني: " يا للمهاجرين" [4].

3- لما كان لا بد من مرجح بين المرشحين، و مع انعدام النص القطعي، فإن النظام الأكثري بصيغة الأغلبية **المطلقة** (50% + 1) [5] هو الحاسم في نتائج الانتخابات النيابية و الرئاسية (الخلافة ورئاسة القطر)، و على الآراء التي خسرت الانتخاب طاعة الخليفة الفائز و احترام النواب الحاصلين على هذه الأغلبية، و مناصحتهم و مراقبتهم، لما أشرت إليه من تقديم الأكثرية

1- لم أشأ الزيادة على خمسة(5) استئناسا بأن المرشحين يوم سقيفة بني ساعدة كانوا خمسة: عمر و أبو عبيدة(رشحهما أبو بكر)، سعد بن عبادة (رشحه الأنصار)، أبو بكر(رشحه عمر) علي (رشحه بعض الصحابة من بني هاشم و غيرهم، رضي الله عنهم جميعا): **راجع: تاريخ الأمم و الملوك: 200/3 و 201، و غيره.**

2- سيأتي بيان شروطهم في مبحث **شروط المنتخَبين** (الفصل الثالث من الباب الثالث).

3- آل عمران: 110.

4- صحيح البخاري، حديث رقم: 4624، من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه.

5- تجد هذه النسبة سندها في الآية الكريمة: ((وَ زِنُوا بِالقِسطاسِ المُستَقِيمِ وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)) [1]. فقد أُمرنا بالقسط شرعا، و تقديم أحد المرشحين على غيره ينبغي أن يتم بزيادة عدد من فضلوه على عدد غيره، و لو بصوت واحد، و الله أعلم.

عند انعدام المرجح من النص القطعي.

4- لانتخاب الخليفة أو حاكم القطر، و وقاية من عدم الحصول على الأغلبية المطلقة، تقترح هذه الأطروحة نظاما **نسبيا - أكثريا** موصولا بالنظام الإسلامي: بعد حصر الترشيح في خمسة، أو أقل كما بينتُ، ينص القانون الانتخابي - سلفا - على أن المنافسة ستنحصر بعد ظهور النتائج بين المرشحين الأول و الثاني، في حالة عدم حصول أحدهما على نسبة (50% + 1). ثم يكلف مدير الانتخابات بدعوة المرشحين الباقين إلى التحالف مع أحد الحزبين المتقدمين، وفق ما يرونه أقرب إلى آرائهم و اجتهاداتهم في تقدير الأصلح منهما على قواعد الأمانة والكفاءة[1]. و يحق لمن خسر الامتناع عن دعم واحد من الحزبين عند ملاحظة تفريط كبير في برنامج أحد المرشحين أو سلوكهما الخلقي، أما السلبيات الصغيرة فينبغي ألا يُلتفت إليها. و إذا امتنع أحد المرشحين عن التحالف، ألغيت أصواته، ثم أعيد حساب النسب حتى يتوصل إلى الأغلبية المطلقة.

إن هذا الاقتراح يبنى على قواعد خُلُقية كثيرة في الإسلام، منها هذه الأربعة: **الأولى:** إن هذا الحل ينأى بالانتخابات عن أن تصير غاية في الحياة السياسية الإسلامية. **القاعدة الثانية:** يجسد التعاون على الخير الذي دُعينا إليه شرعا: قال الله - تبارك و تعالى - : ((... وَ تَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوى...)) [2]. **القاعدة الثالثة:** فيه تسليم الأقلية للأكثرية، عند انعدام المرجح، و هو مسلك صحيح في الإسلام[3]. **القاعدة الرابعة:** السماحة التي دُعينا إليه شرعا: قال النبي الأمين: ((رَحِمَ اللهُ رَجُلاً سَمْحًا إِذا بَاعَ وَ إِذَا اشْتَرَى)) [4].

1- تفصيل هاتين الصفتين في مبحث **شروط المنتخَبين.**

2- المائدة: 2.

3- الأدلة على هذا في مبحث الأكثرية و الأقلية (الفصل الثاني من الباب الثالث).

4- خرجه البخاري من حدبث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه ، حديث رقم: 1970.

خلاصة الفصل الأول من الباب الثالث ضمن هذه البنود:

1- لا مجال للانتخاب المقيد في الإسلام، و الانتخاب العام هو المنهج الذي تدل عليه النصوص والتطبيقات الصحابية.

2- يشمل الانتخاب العام – في الإسلام – سائر المسلمين البالغين العاقلين، رجال و نساء، بلا قيد مالي أو علمي، متى كان المنتخِب بريئا من التزوير و القذف و الترويج للمحرمات.

3- مال كثير من فقهاء العصر إلى تفضيل الاقتراع المباشر كأداة مرضية في النظام الإسلامي، منهم المجلس الإسلامي العالمي الذي انعقد بإسلام آباد(1406 هـ)، د. الترابي، د. العوا، وغيرهم.

4- أما الانتخاب غير المباشر – لنصب الخليفة – فقد انتصر له الشيخ ابن عاشور، د. علي جريشة، و غيرهما. و قد اقترحتُ تفضيل المباشر في سائر الانتخابات (المحلية، النيابية ولرئاسة القطر) لأنه الأقرب لتحقيق الخلافة العمومية، و حمل أمانة الدين و المسلمين بكل مستمر. و قد يكون الانتخاب غير المباشر أفضل لاختيار خليفة المسلمين، يوم يمُنُّ الله بذلك، اتباعا للسوابق الراشدية.

5- إن جواز الانتخاب حسب الدوائر و الاقتراع الشامل(الدولة كلها دائرة انتخابية واحدة) يقرره انعدام النص و تحقُّق الشورى بهما. غير أن الشامل قد يكون أفضل لأنه:

أ- يحقق العدل، و يجنب التفاوت و عدم القسط الذي يسببه سوء تقسيم الدوائر.

ب- يقوي الشعور الوطني و الجماعي، و هو محرض عليه شرعا، بخلاف الجهوي و الطائفي.

ج- فوز المرشح بهذا الطريق يقربه من الإجماع أو شهادة الأكثرين له بالصلاح، و هذا في حد ذاته حسن شرعا، يضاف إليه الصلاحيات الواسعة التي يحتجها من يساهم في الحكم رئيسا أم نائبا.

6- تدعو هذه الرسالة إلى منح المنتخِب الحرية في المفاضلة بين قوائم مرشحي الأحزاب جريا على قاعدة الشورى؛ و المنتخِب مسؤول عن سوء استغلال هذا الحق.

7- الانتخاب العلني ليس مقدما في الإسلام، بل هو جائز إذا واضحا، غير مؤثر على حرية الفرد عند الاختيار، و لم يوقعه في حرج. و السري جائز أيضا، دون أن يبرر ركوب الباطل.

8- و قد يجوز أن يكون انتخاب الخليفة علنيا، من طرف مجلس أهل العقد و الحل العالمي، إذا أجمع عليه هؤلاء الأعضاء إجماعا بالاقتراع السري.

9- من صيغ التصويت المقترحة، إذا كان علنيا: كتابة تقرير يتضمن مبررات اختيار الخليفة أو رفضه، يوثق لدى جهة قضائية عليا.

10- و منها إتمام إجراءات انتخابات الخليفة بعد خطبة الجمعة الواعظة.

11- النظام النسبي – مع بعض التعديلات – هو الأفضل في الانتخابات غير الرئاسية لأنه يحقق العدالة و الشورى العامة.

12- جواز الانتخاب الأكثري مقرون بشرط الحصول على(50% + 1).

13- من التعديلات المقترحة نظام مختلط نسبي – أكثري لانتخاب الخليفة، أو رئيس أو حاكم المدينة، يتلخص في ما يلي:

أ- حصر المنافسة بين 2 إلى 5 مرشحين.

ب- إذا لم يحقق أحد المرشحين الأغلبية المطلقة (50% + 1) تُدعى بقية الأحزاب إلى منح أصواتها إلى أحد المرشحيْن الأولين، الأفضل كفاءة و أمانة.

ج- إن هذا السلوك من الأحزاب التي خسرت الانتخابات ينبع من التعاون على الخير و السماحة، و فيه تسليمٌ للأكثرية و إظهار لعدم التعلق بالانتخابات كأنها غايات و مقاصد شرعية، و هي ليست سوى وسائل لقصد الخير و الاستقرار.

الفصل الثاني: الانتخاب غير المباشر و عمل أهل الحل والعقد.

المبحث الأول: مقارنة الانتخاب غير المباشر بعمل أهل الحل و العقد.

المبحث الثاني: أهل الانتخاب (المنتخِبون).

المبحث الثالث: مناقشة شرعية لمبدأ الأكثرية، الأقلية، و موقف " الأغلبية الصامتة".

المبحث الرابع: حكم المشاركة في الانتخابات.

المبحث الأول: المقارنة بين الانتخاب غير المباشر على عمل أهل الحل و العقد.

تمهيـــد: إن الانتخاب المباشر– بعد أن تبينت مشروعيته – لا يقتضي إلا اختيار الـــنمط الـــذي تُجسد به إرادة المنتخِبين. أما الانتخاب غير المباشر فيتطلب إجراءات أخرى تـــرتبط بأوصـــاف المنتخِبين " الكبار"، كما يسمون، و مؤهلاتهم: فإذا كان الانتخاب غير المباشر هو الأكثر استعمالا في السوابق الراشدية، و يجد له شبها كبيرا بعمل أهل الحل و العقد – الذي راج اســتعماله فـــي المصنفات الفقهية كهيئة يوكل إليها نصب الخليفة – هل يصح مقارنة الانتخاب غير المباشر على اختيار أهل الحل والعقد؟ تسبق الإجابة عن هذا بيان المقصود **بأهل الحل و العقد**، و **شروط** كـــل واحد منهم.

المطلب الأول: تعريف أهل الحل و العقد.

الفرع الأول: تعريف مصطلح " أهل الحل و العقد": جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: " يطلـــق لفظ " أهل الحل و العقد " على أهل الشوكة من العلماء و الرؤساء و وجوه الناس الذين يحصل بهم مقصود الولاية، و هو القدرة و التمكن، و هو مأخوذ من حل الأمور و عقدها" [1]. و الحق أن هذا التعريف قد استوعب آراء كثيرة، **متقدمة** و **معاصرة** مبينة في البنود التالية.

البند الأول: أهل الحل و العقد في الموروث الإسلامي: يعد الفراء[2] أهل الحل و العقد مَن تتبعهم الأمة في اختيار الإمام[3]. و كان الماوردي قد سماهم أهل الاختيـــار[4]. و الماوردي و الفراء – كلاهما – ذكرا من شروط أهل الحل و العقد ما اجتمع في تعريف الموسوعة الفقهية السابق.

1– الموسوعة الفقهية لدولة الكويت، مرجع سابق: 115/7.

2– أبو يعلى البغدادي، كان أبوه من أعيان الحنفية، فلما توفي تأثر أبو يعلى بمقرئه فصار حنبليا، بل و انتهت إليه رئاسة الحنابلة في زمانه. ولي القضاء ببغداد، و له معرفة بعلوم القرآن و الأصول. كان ذا عبادة و تهجد: **سير أعلام النبلاء: 89/18.**

3– الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء، مصدر سابق، ص: 5.

4– الأحكام السلطانية، للماوردي، مصدر سابق، ص: 14.

أما الفخـــر الرازي فقد نص على أنهم المقصـــودون بأولي الأمر المأمـــور بطاعتهم في ســـورة النساء[1].

البند الثاني: أهل الحل و العقد عند المعاصرين: أما المعاصرون فقد نظروا إلى المأمول من أهـــل الحل و العقـــد، فوصفوهم بأنهم من يولون الإمام الأعظم[2]، و الذين " ببيعـــتهم تنعقـــد [تنـــشأ] الخلافة " [3]، و من خصائصهم كونهم حائزين ثقة الأمة ممثلين لها[4]، متبوعين من طرفها[5].

و الحق أن هذا المصطلح لم يرد في القرآن و لا في السنة، كما لم يـــشتهر اســـتعماله زمـــن الصحابة، و بعض الباحثين ينسب إلى أبي الحسن الأشعري(324) بدء القول به[6]، و لعل هذا ما أتاح الاختلاف في المقصود بأهل الحل و العقد.

الفرع الثاني: الفرق بين مصطلح " أهل الحل و العقد" و ألفاظ ذات صلة به: لعل عدم أصالة هذا المصطلح قد دعت إلى استبداله بتسميات أخرى: " أهل الاختيار " ، " أهل الشورى" [7]، و غيـــر ذلك. أما " أهل الاختيار" فهو المصطلح الأقرب للتعبير عن مصطلح أهل الحل و العقد "الاختيار". و التدقيق التاريخي يدعو إلى التمييز بين " أهل الحل و العقد " و " أهل الشورى": فالصفة البارزة لأهل الشورى هي العلم، لكن الصفة البارزة لأهل الحل والعقد هي الشوكة..." [8].

الفرع الثالث: من أهل الحل و العقد في هذا العصر؟ سبقت الإشارة إلى أن المعاصرين من الفقهاء قد راعوا المقصود من مهمة أهل الحل و العقد، و لذلك لم يتقيـــدوا بما قاله كثيـــر من المتقـــدمين – الذين حصروا أهل الحل و العقد في المجتهدين. و مضت اجتهادات خبراء الشريعة المعاصرين نحو ضم طوائف أخرى إلى المجتهدين، كما يتبين – من تعريفهم لأهل الحل و العقـــد فـــي هـــذا الزمان – ضمن البنود التالية:

1- التفسير الكبير، مصدر سابق: 144/10.

2- رأي الشيخ رشيد **رضا: تفسير المنار: 102/8.**

3- رأي د. محمود الخالدي: **قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص: 266.**

4- رشيد **رضا: الخلافة، ص: 93.**

5- رأي د. عبد الكريم **زيدان: الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 32.**

6- الشورى في الإسلام، المجمع الملكي الأردني،: 1024/3.

7- الموسوعة الفقهية لدولة الكويت: **115/7.**

8- المقصود بالشوكة كونهم مسموعي الكلمة، متبوعين من طرف الناس: **المرجع السابق، الصفحة ذاتها.**

و يرى د. الخالدي أن معناها أهل النفوذ عموما، و رد هذا الشرط بأن بيعة الخلفاء الراشدين لم تنعقد بهؤلاء: **قواعـــد نظـــام الحكم في الإسلام، ص: 270.** قلت: نعم، فلم يطع الصحابة إلا من كانت كلمتهم مسموعة كأبي بكر و بشير بن سعد، و قد أثـــروا في الحاضرين بالسقيفة بالخطاب الإيماني و السابقة إلى الإسلام و الجهاد، فلم يكونوا من العشائر النافذة كبني هاشم أو بني أمية.

البند الأول: رأي الشيخ رشيد رضا: كان - رحمه الله - يرجو أن يكون أهل الحل و العقـد صـوت الأمة الذي يحمي شعائرها و آمالها. و لذلك فقد بوأهم منصبين هامين:

الأول: أهل الحل و العقد هم نواب الأمة، أعضاء المجالس النيابية المعاصرة، يضاف إليها اشتراط العلم و الصلاح[1].

الثاني: هم أول من يدعى إلى مبايعة الخليفة[2] الذي تنتخبه هيئة " أهـل الاختيـار "[3]، و بـذلك يستحق الطاعة المفروضة، و ترجح اجتهاده على غيره. و إنما حصل على هذا لثقة الناس بأهـل الحل و العقد[4].

البند الثاني: رأي الأستاذ حسن البنا: قال - رحمه الله- إن تتبع أقوال الفقهاء ستخلص منـه أن أهـل الحل و العقد هم: 1- الفقهـاء المجتهدون الذين يُعتمد على أقوالهم في الفُتيا واستنباط الأحكـام. 2- وأهل الخبرة في الشؤون العامة. 3- ومَن لهم قيادة أو رئاسة في النـاس كزعمـاء البيـوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات.

و الظاهر من كلامه عدم اقتراح تعديل على الفئات الثلاثة المذكورة، و لكنه حرص علـى أن يكون هؤلاء هم الذين ينتخبهم المسلمون، قال: " ... و ذلك ميسور إذا لوحظ في أي نظام من نُظم تحديد الانتخاب صفات أهل الحل والعقد، وعدم السماح لغيرهم بالتقدم للنيـابة عـن الأمـة" [5].
قلت: و نتيجة هذا أن أهل الحل و العقد – عند الأستاذ البنا – هم أعضاء مجلس النواب.

البند الثالث: رأي الأستاذ المودودي: قال - رحمه الله- في بيان مؤسسات الدولـة المسلمة الحديثـة: "مما لا يخفى على أحد أن المجس التشريعي اليوم ليس هو إلا ما كان يصطلح عليه "بأهل الحـل والعقد" من قبل..." [6]. و بعد أن نبه إلى شرائطهم الشرعية نص على سـلامة التوصـل إلـيهم بالانتخابات المعاصرة المخلصة من " الحيل و الوسائل المرذولة " [7].

1- الخلافة، ص: 95.

2- اقترح أن تنشا مدرسة لتخريج المرشحين للخلافة: **المرجع السابق، ص: 129.**

3- شرط أن يكونوا من أغلب البلاد الإسلامية المستقلة: **نفسه، الصفحة ذاتها.**

4- نفسه، ص: 129 و 130.

5- مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مرجع سابق، ص:

6- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 262.

7- المرجع السابق، ص: 290.

البند الرابع: رأي الشيخ عبد الوهاب خلاف: هو – أيضا – رأى أن أهل الحل و العقد ينبغي أن يجمعا أهل الشريعة "... بأولي العلم بشؤون الدنيا، من قانونية و اقتصادية و تجارية و اجتماعية وصحية و غيرها..." و دعا - رحمه الله- إلى أن تكون من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد و الرأي[1].

البند الخامس: رأي د. فتحي الدريني: سمى جماعة أهل الحل و العقد " مجلس الشورى"، و دعا إلى أن ينتخَب، ثم قال - رحمه الله- في لفتة فقهية رائعة: "... يجب إعطاء رئيس الدولة سلطة تقديرية في تعيين بعض عناصر الكفاءات الممتازة في الدولة إذا أخطأهم الانتخاب الحر..." [2].

البند السادس: رأي د. عبد الكريم زيدان: أجاز - حفظه الله و رعاه- أن يسمى من تنتخبهم الأمة أهل الحل و العقد إذا وُضع – لترشيحهم للانتخاب – الشروط التي خصهم الفقهاء بها. و أكد على الانتخاب الصريح و الواضح الذي توجب على الدولة رعاية سلامته[3].

فخلاصة هذا الفرع: أن فقهاء معاصرين كثرا يرجون أن يكون أهل الحل و العقد بديلا للنواب، أو أن يصير النواب قريبين من صفات أهل الحل و العقد.

المطلب الثاني: شروط أهل الحل و العقد.

تمهيد: أكد الفقهاء – قديما و حديثا – على شروط أهل الحل و العقد تأكيدا واضحا صيانة لحقوق عامة الأمة المرتبطة بهم. و إذا كانت كلمة جمهور الفقهاء مجتمعة على صفات أهل الحل و العقد **الخُلقية و العقلية** (العلمية)، فإن خلافا واسعا قد وقع حول **العدد** الذي يعتد به منهم لنصب الإمام.

الفرع الأول: صفات (شروط) أهل الحل و العقد الخُلقية و العقلية: ذكر الماوردي ثلاثة شروط

1- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، ص: 441، نقلا عن **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، للشيخ خلاف.**

2- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، ص: 443 و 485.

3- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 34.

تابعه فيها أغلب من بحث في هذا الموضوع، و هي: العدالة الجامعة لشروطها، العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة بشروطها، و الرأي و الحكمة المؤديان على اختيار من كان أصلح[1].

البند الأول: العدالة الجامعة لأوصافها: أحسن الشيخ رشيد رضا شرحها – نقلا عن الفقهاء – فبين أنها "... عبارة التحلي بالفرائض و الفضائل، و التخلي عن المعاصي و الرذائل، و عما يخل بالمروءة أيضا..." [2]. و بالمقاييس المعاصرة يذهب د. السنهوري مذهبا حسنا عندما يعتبر الأحكام القضائية – الصادرة ضد واحد من أهل الحل و العقد – مسقطة صفة العدالة، خاصة ما تعلق بثبوت شهادة الزور منه، أو تكرر اتهامه[3]. قلت: و لا شك أن الأمانة في حقوق الناس هي أول ما يراعى في أهل الحل و العقد في زماننا، و منها الوفاء بعقود العمل.

البند الثاني: العلم: فهم بعض العلماء أن المقصود منه علم الشريعة، و شرط بعضهم الاجتهاد. غير أن الشيخ رشيد رضا نبه إلى أن – تقييد الماوردي لهذا العلم بكونه يوصل إلى اختيار الإمام اختيارا صحيحا – ينبغي أن يستفاد منه اختلافه باختلاف الزمان[4]. قلت: و قد سبقت الإشارة إلى أقوال المعاصرين من الفقهاء في ضرورة الجمع – في أهل الحل و العقد – بين خبرات علمية متنوعة تنوع حاجات العباد، و يمكن – هنا – الاعتداد بدرجات علمية تضبط هذا الشرط.

البند الثالث: الرأي و الحكمة: أو الكفاءة و الخبرة في شأن القيادة و ما يلزم لها، و الحق أن شرط العلم يغني عنها، عادة. فحتى اشتراط سن معينة صار غير مجد في زماننا إذا اكتُفي بشرط العلم: فإنه – إن حُدد بشهادات معينة – فلن تنال إلا و قد جمع صاحبها إليها خبرة كافية[5].

البند الرابع: اقتراح شروط أخرى: إن مهمة أهل الحل و العقد جليلة خطيرة، فهم المقدمون للاختيار للأمة من يترأس عليها، خيرا أم شرا، و لذا فإن هذه الهيئة تستدعي شروطا أخرى في أعضائها صيانة لعملهم، إضافة إلى الثلاثة الشروط الفارطة. و الذي أراه أن طلب الطمأنينة في

1– الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 14.

2– الخلافة، ص: 25.

3– فقه الخلافة، ص: 120، الهامش الأول.

4– المرجع السابق، ص: 26.

5– هنا يرى د. السنهوري أن الانتخاب يفصل في أفضلهم رأيا و خبرة: **فقه الخلافة، ص: 120، الهامش الثالث.** قلت: والأحوط – في عصرنا – أن تشترط درجة علمية معينة، كالليسانس في أي تخصص، ثم يجري الانتخاب لاختيار عدد من الحائزين عليها لعضوية أهل الحل و العقد.

نفسية الواحد من أهل الحل و العقد شرط مهم: فقد نبه الأستاذ سعيد حوى[1] - رحمه الله - إلى أن من آدابهم الاتصاف "... بسلامة الفكر من الكدورات، فلا يكون فيهم جائع و لا أسير ولا ضال ولا صاحب المرأة السليطة و لا معلم الصبيان (لاقتصاره على خلطتهم) و لا الراعي (لعزلته عن الناس)..." [2]. قلت: و ليست هذه الشروط غريبة عن الآداب الشرعية: فإن القاضي ممنوع من القضاء و هو غضبان[3] أو به هم، و المرض الشديد يضعف الفكر و الأهلية بلا ريب، و كبر السن قد يقدح في رواية الحديث[4]، وغير ذلك من المواقف التي لا يقل عنها نصب الحاكم شرفا.

الفرع الثاني: عدد أهل الحل و العقد: إذا كان الاتفاق قد حصل حول خصال أهل الحل و العقد فإن اختلافا عريضا قد حدث حول العدد المَرْضي منهم لأداء مهامهم السياسية. و قد أحسن د. محمود الخالدي تلخيص الأقوال الفقهية في هذا الموضوع و نقدها، فكانت هذه الآراء بين اشتراط إجماع أهل الحل و العقد و الاكتفاء بواحد كما توضح البنود الآتية[5]:

البند الأول: اشتراط إجماع أهل الحل و العقد: و هو قول أبي يعلى الفراء و ابن حزم. و قد رده د. الخالدي بأن بيعة أبي بكر انعقدت بالحاضرين صحابة المدينة، دون الغائبين و المسافرين[6].

البند الثاني: اشتراط جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب: و لم يُنسب إلى قائله. و الأشبه كونه مقيسا على شرط تواتر الحديث.

البند الثالث: اشتراط أربعين: هو العدد المشروط لصحة إقامة صلاة الجمعة، و لم ينسبه د. محمود الخالدي إلى صاحبه.

البند الرابع: اشتراط ستة: و هو مذهب القاضي عبد الجبار[7]. و الستة عدد من الصحابة الذين

1- فقيه و داعية سوري، ت 1989م.

2- فصول في الإمرة و الأمير، سعيد حوى، ،شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، لا تاريخ، ص: 138 (بتصرف يسير).

3- صحيح مسلم، حديث رقم: 997.

4- الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع، مصدر سابق: 472/2

5- قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص: 267 - 272.

6- قلت: يجدر التنبيه هنا إلى أن رأي أن خلافة الصدق خاصة قد تمت بالإجماع السكوتي، و هو حجة في زمنه: **راجع ص: 166**. غير أن هذا لا يعني أني اشترط الإجماع لصحة عمل أهل الحل و العقد.

8- هو أبو الحسين الهمذاني، من أهل الأصول و القضاء، شيخ المعتزلة في عصره، صنف: "تنزيه القرآن عن المطاعن والأمالي"، " شرح الأصول الخمسة" و غير ذلك. ت 415: **سير أعلام النبلاء: 244/17.**

جعل عمر الخلافة إليهم.

البند الخامس: اشتراط خمسة: لم يذكر د. الخالدي قائله. ولكنه ثابت عن بعض المعتزلة الميل إليه[1] بناء على أن الستة – الذين جعل عمر نصب الخليفة إليهم – لو أُخرج الخليفة المنتخَب لصاروا خمسة .

البند السادس: اشتراط أربعة: بعدد الشهود لإثبات الزنا.

البند السابع: اشتراط ثلاثة: و لم يُنسب القولان الأخيران إلى أصحابهما.

البند الثامن: اشتراط اثنين: قاله عبد القاهر البغدادي (429).

البند التاسع: تنعقد بواحد: هو رأي الآمدي. قلت: و قاله الأشعري إذا عقدها له بمحضر الشهود[2].

قلت: ثم أبطل د. محمود الخالدي هذه الآراء جمعيها بالنقل و العقل:

فالنقل لم يشترط عددا محددا: لا الإجماع و لا الواحد و لا ما بينهما. **و العقل** لأن المقصود من تلك الأعداد – في الأمن من الكذب، و عدد أهل الجمعة، و الشهادة – لا يُحتاج إليه في نصب الإمام[3].

و خلُص د. الخالدي إلى قبول أي عدد يتيسر اجتماعهم، بشرط أن يتحقق بهم رضا جمهور المسلمين بأي أمارة من الأمارات.

الفرع الثالث: مناقشة هذه الآراء و عدد أهل الحل و العقد في هذا العصر: إن ما ذهب إليه د. الخالدي من عدم شرط أي عدد معين في أهل الحل و العقد – استنادا إلى غياب النص الشرعي في ذلك – صحيح في مجمله، بخاصة إذا أضيف إليه أن عهد عمر إلى الستة – و هو مذهب صحابي يُقبل دليلا شرعيا – يدل على جواز هذه الصيغة لا على وجوب هذا العدد.

غير أن الأسلم في – رأيي – تحديد **عدد أدنى** لجماعة أهل الحل و العقد أقترح ألا يقل عن واحد وعشرين **(21)** عضوا، وذلك للأسباب التالية:

1- إن عدم تحديد العدد يبقي باب القبول بعقد الواحد للإمامة مفتوحا، و لا تخفى مزالق رأي الواحد الذي يعرض له الخطأ و غيره، و لو فُرض أنه شاهد لاحتاج إلى ثان، كما في أغلب العقود

1- الخلافة، ص: 19 و 20.

2- المرجع السابق، ص: 20.

3- قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص: 268 – 272..

الشرعية و الإثباتات القضائية.

2- إن المحققين من الفقهاء - قديما و حديثا- قد دعوا إلى مشاركة فئات عديدة في أهـل الحـل والعقد، و لا يتحقق ذلك إلا بعدد يستوعب أغلب الأشخاص و الهيئات التي تحوز ثقة الناس، و كذا التخصصات التي يحتاج إليها للتوصل إلى نصب الحاكم و معاونته بعد انتخابه؛ و لو قبلنا ممـثلا واحدا عن كل تخصص علمي، و شخصا عن كل هيئة - متبوعة من الناس - لفاق العدد العشرين في مدينة صغيرة فكيف بقطر إسلامي أو خلافة عظمى؟

3- تحديد العدد الأدنى المقترح بواحد و عشرين (21) فيه توقير للوتر المندوب شرعا[1]، و هو يخرج من حالة تكافؤ الرأيين لو كان العدد زوجيا(20 أو 22)، كما أنه يضمن - إلى حد بعيد - عدم التأثير على هذا الجمع فيقع تواطؤه على تقديم من لا يستحق الإمامة.

4- اقتراح هذا العدد لا يمنع من ارتفاع عدد أهل الحل و العقد باعتبارهم ممثلين للأمة، تُـضبط في ذلك نسبة تحفظ ثقة المسلمين بالواحد من أهل الحل و العقد، و مقدرته على معرفـة رغـائبهم المقصودة من توكيلهم له، و غير ذلك. و إذا عدنا إلى بيعة السقيفة و مبايعة الستة لعثمان لوجـدنا أن عددا محدودا قد تحمل النيابة عن جمهور المسلمين - و هـم بعـشرات الآلاف[2]، ذلـك أن كفاءتهم العلمية و عدالتهم و ثقة سائر المسلمين بهم قد أهلتهم لذلك. و هـذا يـصلح - اليـوم - مستأنسا لاقتراح أن يمثل الواحد من أهل الحل و العقد - فـي هـذا العـصر - خمـسين ألـف (50000) مسلم من مدينته في عملية اختيار حاكم القطر المسلم أو إمام المؤمنين الأعظم عنـدما يأذن الله بذلك، كل هذا إذا سُلك سبيل الانتخاب غير المباشر، و الله أعلم.

1- خرج الإمام مسلم عن أبي هريرة أن الرسول - صلى الله عليه و سلم - : ((إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ . إِنَّهُ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ)) : **صحيح مسلم، حديث رقم: 2677،**

2- كان عدد الصحابة في حجة الوداع أربعة و عشرون ألفا و مئة ألف (124000): **الرحيق المختوم، ص: 639**. و لا شك أن هذا العدد قد تضاعف ببلوغ الإسلام أرض العراق، الشام و مصر.

المطلب الثالث: مقارنة الانتخاب غير المباشر بعمل أهل الحل و العقد.

تمهيـــد: كنت أرجو أن أجد مجالا لقياس الانتخاب غير المباشر على عمل أهل الحـــل والعقـــد، غير أن هيئة أهل الحل و العقد لم تثبت بالنص[1]، فلا يصح أن تصير أصلا يقاس عليه[2]. و هذا لا يمنع من التشبه بهدي الراشدين، و منه احترام جماعة الحل و العقد، فلا بأس بمقارنة الانتخاب غير المباشر بعملهم ليصحح به النقص في هذه الصيغة الانتخابية المعاصـــرة لـــصالح المجتمـــع المسلم. و يمكن حصر عناصر المقارنة في ثلاثة مواضـــع: دورهمـــا (أهـــل الحـــل و العقـــد والمنتخِبون الكبار) في **اختيار الحاكم**، و كونهما **مختارتين** من طرف الأمة، ثم **صفات** الفئتين.

الفرع الأول: دور هاتين الهيئتين في اختيار الحاكم و كونهما مختـــارتين مـــن طـــرف الأمـــة:

الحاصل – في الانتخاب غير المباشر – أن المنتخِبين يختارون من بينهم أفرادا يسمون منتخِبـــين كبارا يتولون تعيين الحكام بالانتخاب[3]. و إذا بحثنا عن هذا هذين الأمرين (اختيار أهـــل الحـــل والعقد، ودورهم في تعيين الحكام) فسنجد ما يلي: **أولا:** أما دور أهل الحل و العقـــد فـــي اختيـــار الحاكم وتوليته فأمر لا شك فيه، نموذجه الجلي: 1- تكليف الستة من طرف عمر باختيار خليفـــة المسلمين.

2- يضاف إليه فعل أهل السقيفة يوم بايعوا أبا بكر البيعة الخاصة قبل العامة[4].

3- و كذا قول علي – لمن أراد مبايعته – : " ليس ذلك لكم إنما ذلك لأهل بدر، فمن رضي بـــه أهل بدر فهو خليفة..." [5].

ثانيا: يبقى السؤال الأول: هل انتخبت الأمة أهل الحل و العقد؟ يقدم د. عبد الكريم زيـــدان - حفظه الله ورعاه - إجابة وافية بقوله : "... و لكننا لا نجد في السوابق التاريخية القديمة ما يشير إلى أن الأمة اجتمعت و انتخبت طائفة منها و أعطتها صفة الحل و العقد، و مع هذا فإن خلـــو الـــسوابق التاريخيـــة مما ذكرنا لا يدل على أن من كانـــوا يسمون بأهل الحل و العقـــد ما كانوا

1- قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. الخالدي، ص: 270 و 271.

2- إرشاد الفحول: 106/2.

3- النظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 169 و 170.

4- راجع ص: 65 من هذه الرسالة.

5- تاريخ الخلفاء، السيوطي، مصدر سابق، ص: 133.

يمثلون الأمة و لا يعتبرون وكـــلاء عنها، فالوكالة – كما هو معـــروف – تنعقـــد صراحــــة أو **ضمنا**، و قد كانت وكالة أهل الحل و العقد عن الأمة في عصر الإسلام الأول – عــصر الخلفـــاء الراشدين – وكالة ضمنية، لأنهم معروفون بكفاءتهم و إخلاصهم و عدالتهم و سابقتهم في الإسلام، و من ثم فقد كانوا حائزين رضى الأمة و ثقتها، فما كانت هناك حاجــة لقيــام الأمــة بانتخـــابهم صراحة، و حتى لو قامت بهذا الانتخاب لما فاز فيه إلا أولئك..." [1].

قلت: و هذا كلام علمي مؤيد بالوقائع: فلما بايع أهل السقيفة بايع سائر الناس أبا بكر الغد مــن ذلك، و كذلك الحال بعد مبايعة الستة لعثمان، و كان أهل الحل و العقد متبــوعين فـــي الـــشؤون السياسية و العامة: مثال ذلك طاعة الناس عليا لما نهاهم عن إيذاء الخليفة عثمان[2]، و علي مــن أهل الحل و العقد... و مثل هذا الاتباع و الطاعة و التوكيل الضمني كثير في سيرتهم. فاتضح أن المقصود بالانتخاب – وهو حصول الرضا من المنتخِبين – قد تحقق فـــي أهـــل الحـــل و العقـــد الأولين، بل لعل مثل هذا الرضا بقيادتهم يفوق – في تعبيره عن إرادة الأمة – وســيلة الانتخـــاب الحديثة، لما يتضمنه من مكوث على العهد و مناصحة على الرشد.

<u>الفرع الثاني: صفات الفئتين (المنتخِبين الكبار و أهل الحل و العقد)</u>: العرف الانتخـــابي – فـــي أكثر دول عالم اليوم – ميال إلى توسيع الترشيح تبعا لتوسيع حق الانتخاب، و إن كان هذا لا يعني التخلي عن شرائط محددة من نماذجها: في **السن**: 35 سنة لمجلس الشيوخ الفرنـــسي [3]؛ **عـــدم التعرض لعقوبات** يحددها القوانين الجزائية، **جمع توقيعات منتخِبين** تزكي المترشح (5000 فـــي القانون البلجيكي)؛ **تقديم طلب الترشيح** في الآجال التي يحددها القانون المنظم للانتخابات[4]، [5].

قلت: وهذه شروط أضعف مما يُطلب في أهل الحل و العقد، قديما و حديثا[6]، بل هي – فـــي تقديري – غير كافية لحفظ المهمة التمثيلية من التفريط و الزلل، و ينبغي تدعيمها بـــشروط أهـــل الحل و العقد السالف ذكرها.

1- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 33.

2- فقه السيرة النبوية، د. البوطي، مرجع سابق، ص: 365.

3- المادة LO 296 من قانون الانتخابات الفرنسي الحالي:
http://www.conseil-constitutionnel.fr/dossier/presidentielles/2002/documents/cel.htm

4- قانون الانتخابات البلجيكي من موقعه الرسمي:

Articles du code électoral rendus applicables à l'élection présidentielle par la loi n°62-1292 modifiée et son décret d'application n°2001-213

5- النظم الانتخابية، ص: 44.

6- راجع ص: 268 ضمن هذه الأطروحة.

و **خلاصة** هذا المطلب أن الانتخاب غير المباشر يتوافق مع عمل أهل الحل و العقد في مهمـة نصب الحاكم نيابة عن الأمة، و يختلفان في ضعف شروط المنتخَبين للانتخاب غير المباشر. فإن أريد استثماره لأداء مهمة أهل الحل و العقد – كما يرتجى[1] – توجب تعديل شروط المنتخِبـين الكبار بما سبق بيانه في شرائط أهل الحل و العقد.

المبحث الثاني: أهل الانتخاب (المنتخِبون).

تمهيـد: إن المقصود من هذا المبحث هو بيان الأشخاص المؤهلين لتزكية مرشح(منتخَـب) أو لمعارضته. و لدورهم الحاسم في نصب السلطة فقد اهتم به الفكر الـسياسي **الوضـعي**، و كـان **للشريعة الإسلامية** كلمتها في هذا الموضوع.

المطلب الأول: أهل الانتخاب في الفكر السياسي الوضعي .

تمهيـد: لم تكن الإطلالة المبكرة للنظم الديمقراطية تعني تمتع طوائف كثيرة من النـاس بحـق الانتخاب، فقد تبين أن أعدادا هائلة من سكان المدن الإغريقية و الرومانية القديمة كانت محرومـة من المشاركة في نصب السلطة التي تقودهم[2]! ثم تراجعت أعداد أهل الانتخاب في أوروبا حتـى أوشكت على العدم في بعض العصور، لتنهض بتغييرات كبرى بدء من الثـورة الفرنـسية، ثـم التعديلات المتلاحقة إلى يوم الناس هذا[3]. و عبـر هذه القـرون المديـدة طُلبـت شـروط متفاوتـة في المنتخِبين(أهل الانتخاب) [4] اقترنت – على وجه الخصوص – **بـسنهم** و **جنـسهم** و**ثروتهم** و **علمهم** و **طائفيتهم** أحيانا، كما تبين الفروع الآتية.

1- فقهاء معاصرون كثرا يرجون أن يصير أهل الحل و العقد بديلا للنواب، أو أن يصير النواب قريبين من صفات أهـل الحـل والعقد؛ راجع أقوالهم **ص: 266-268 من هذه الرسالة.**

2- فقد اشترطت بلوغ المشارك في الأعمال الانتخابية سن الثلاثين، و هو ما جعل عدد المشاركين في هذه الاجتماعات الانتخابية الكبـرى يصير قليلا: فلم يتجاوز – أحيـانا – ثلاثة آلاف (3000) عضو من أصـل أربعين ألف (40000)، معظم المـشاركين لا يحسن الكتابة، أو يجد صعوبة في الوصول من قريته إلى الإكليزيا، و بعضهم متسكع أو عاطل عن العمل طامع في التعـويض الذي تدفعه الدولة: **الحضارات، لبيب عبد الساتر، مرجع سابق، ص: 146 و 147.**

3- راجع ص: 55 و ما بعدها ضمن هذه الأطروحة.

4- يطلق عليهم – أيضا – **اسم الشعب العامـل CITOYENS ACTIFS** و من الباحثين من يسميهم **الشعب السياسي:** دروس في السياسة الشرعية، د. الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 10.

الفرع الأول: شرط السن: يمكن إيجاز ما يرتبط بهذا الشرط في البنود التالية:

البند الأول: سادت بلادا كثيرة قناعة مفادها أن تخفيض سن الانتخاب يدل على الديمقراطية، و إن لم تنل هذه القناعة حظها من التنفيذ الكافي[1].

البند الثاني: في ما حرصت النظم المحافظة على رفع سن المشاركة الانتخابية، كانت الأنماط الثورية ميالة إلى خفضه: فالدستور الملكي الفرنسي لسنة 1814 م (محافظ) رفع سن الانتخاب إلى 30 سنة، في وقت خفضت دول اشتراكية عديدة – إبان القرن العشرين – هذا السن إلى 18 عاما[2].

البند الثالث: تاريخيا: كانت السن المشروطة في المنتخِبين بالمدن اليونانية القديمة (أثينا وإسبارطة) 20 سنة كحد أدنى، و 60 عاما كحد أعلى[3].

البند الرابع: خفض دستور فرنسا 1791، الثوري، إلى 25 سنة، و قبل دستور 1793 سن 18 في المنتخِب[4]. ثم رفع قانون 1814، الملكي المحافظ، سن الانتخاب إلى 30، ثم استقر – في الفترة بين 1848 و 1974 – في 21 عاما. و لم تفلح محاولات خفضه بسبب الخوف من التيارات السياسية التي تجد مناصرة من الفئات الشبانية يوم الانتخابات. و بدء من سنة 1974 أقر البرلمان الفرنسي سن 18 سنة للمشاركة في الانتخابات[5].

البند الخامس: أما بريطانيا فقد انتقلت من سن 30 عاما في قانونها الانتخابي 1918[6] إلى [7]

البند السادس: و قد استقر الوضع الانتخابي – في أغلب دول العالم المعاصرة – بين سنيْ 18 و 21[8].

1- النظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 41.

2- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 216.

3- نظام الشورى في الإسلام و نظم الديمقراطية المعاصرة، د. زكرياء الخطيب، مرجع سابق، ص: 262.

4- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 216.

5- النظم الانتخابية، مرجع سابق، ص: 41؛ مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 216.

6- النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، مرجع سابق، 354.

7-

8- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 216.

الفرع الثاني: شرط الجنس(منع النساء من المشاركة في الانتخابات): سيطر فكر – ميال إلى عدم أهلية المرأة في الشؤون السياسية – على فكر كثيرين سنوا قوانين الانتخاب إلى عهود قريبة[1]. برغم أن المبدأ الديموقراطي يقوم على المساواة الفردية (حق كل فرد – ذكرا أو أنثى – في المشاركة السياسية باعتباره إنسانا) فإن تنفيذ هذا المبدأ قد عرف تأخيرا واضحا، و اقتصر الاقتراع على الرجال دون النساء ببلدان كثيرة إلى أواسط القرن العشرين، في تعارض واضح مع السلوك الانتخابي[2]، والبنود التالية تلخص الموقف من إسهام المرأة في الانتخاب زمنيا و مكانيا:

البند الأول: استبعدت المدن الإغريقية و الرومانية المرأة من المشاركة في أغلب المناسبات الانتخابية[3].

البند الثاني: لم يطرأ تحسن واضح على وضع النساء في الانتخابات خلال القرون الوسطى والحديثة (قبل نهاية ق 18 م): فقد شهدت التجربة الانتخابية الإيطالية الرائدة إقصاء المرأة[4]، ولم يكن حالها الانتخابي بفرنسا أفضل.

البند الثالث: صارت ولاية وايومينغ Wyoming الأمريكية(تقع وسط و.م. الأمريكية) أول من منح المرأة – حق الاقتراع في النظم الوضعية – و ذلك عام 1890م[5]، ثم تتابعت باقي الولايات على إقرار حق التصويت للنساء، و توج بالنص عليه – بصورة نهائية – في تعديل الدستور الاتحادي – لدولة الولايات المتحدة الأمريكية – عام 1920م.

البند الرابع: بعد صراع طويل بين المؤيدين لمشاركة المرأة في الانتخاب و معارضي ذلك[6]، سُمح للنساء الأوروبيات بالمشاركة في التصويت الانتخابي: في الدانمرك (1915م)، بلجيكا،

1- النظم الانتخابية، ص: 42.

2- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 214 و 215. قلت: يستغرب بعض الملاحظين السياسيين أن تاريخ النساء السياسي قد ازدهر – تاريخيا – خلال العهود الملكية!! فسميراميس الفرعونية و إيزابيلا القشتالية و فكتوريا الإنجليزية وكاترين الروسية، و غيرهن، وصلن إلى الحكم في ظل أنماط حكم ملكية. " ... و بعد منح المرأة حقها في الانتخاب [في أوروبا] راح عدد النساء يتضاءل في المجالس النيابية و الوزارات..." : **علم الاجتماع السياسي، غاستول بوتول، ط2، ترجمة: د. خليل الجسر، المنشورات العربية، ؟، 1979، ص: 55 و 56.**

3- قصة الحضارة، مرجع سابق: 6/158 – 160؛ النظم الانتخابية، ص: 42.

4- راجع ص: 48 و ما بعدها ضمن هذه الرسالة.

5- مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، ص: 214؛ النظم الانتخابية، ص: 42(وفيه أن هذا المنح كان سنة 1869).

6- بحجة أن السياسة معركة لا تقدر عليها النساء، و لقلة وعيهن بالشأن السياسي، و غير ذلك : **النظم الانتخابية، ص: 214 و215.**

إنجلترا و الاتحـــاد الـــسوفييتي (1919م)، إســـبانيا (1931م)، فرنـــسا (1944م)، سويـــسرا (1971م) [1].

الفرع الثالث: شرط الثروة أو دفع الضرائب أو أداء خـــدمات وطنيـــة: درجـــت بعـــض الـــنظم السياسية، القديمة خصوصا، على اعتبار من لا يدفع الضرائب أو لا يحمل السلاح غيـــر حـــائز صفة منتخِب، كما تفصل البنود الآتية:

البند الأول: " كان الرومان يرون العدل كل العدل في أن يكون حق الاقتراع للأهلين الذين يؤدون قسطهم من الضرائب و خدمتهم العسكرية " [2].

البند الثاني: و قد تشترط ملكية ثروة معينة عقارات(بناءات أو أراضي) ذات قيمة محددة ليحـــوز صاحبها صفة منتخِب[3]! و قد حاول بعض السياسيين تبرير هذا شرط بقوله إن مالك الثروة يشعر برابطة الولاء للوطن (تربطه أكثر بالوطن)، و أنه يسهم في تحمل نفقاتها و يتأثر بقراراتها السوية أو السيئة، كما أن امتلاك الثروة إثبات لكفاءته في إدارتها فيكون أكفأ على إدارة الدولة من خـــلال المشاركة في الانتخابات[4].

البند الثالث: استخدمت الطبقة الارستقراطية[5] هذا القيد المالي لاحتكار السلطة، و مـــن ذلـــك أن ملك فرنسا شارل العاشر(حكم 1824 – 1830) أصدر مرسوما استفزازيا: فقد قـــضى بعـــدم احتساب ضريبة الحرف التجارية و الصناعية و المهن الحرة فـــي النـــصاب المـــالي المـــشروط للانتخاب! ما يعني حرمان معظم أفراد الطبقة البرجوازية (أغلب التجار و الصناعيين و الفلاحين) من حق الانتخاب. و قد كان هذا المرسوم التمييزي الجائر سببا في الثورة التي أطاحت بالملك[6].

البند الرابع: إن دساتيـــر: 1814 و 1848 الفرنسييْـــن، و 1918م الإنجليـــزي قد منعت من

1- المرجع السابق، ص: 42؛ مبـــادئ القانون الدستوري والنظـــم السياسية، ص: 215.

2- قصة الحضارة: 49/9 و 52.

3- مبـــادئ القانون الدستوري والنظـــم السياسية، ص: 211.

4- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارن، سعيد بوالشعير، مرجع سابق: 103/1؛ مبـــادئ القانون الدســـتوري والنظـــم السياسية، ص: 211.

5- معناها – باليونانية – سلطة خواص الناس. تعتمد على الأراضي المملوكة و مبدأ وراثة الحكم. استعمل بعض الحكام الطبقـــة البرجوازية للحد من قوة الأرستقراطية (البرجوازية هي الطبقة الوسطى، بين الارستقراطية الغنية و الفقراء): **الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق: 116/1 و 429.**

6- مبـــادئ القانون الدستوري والنظـــم السياسية، ص: 212 و 213.

الانتخابات من لا يدفع حدا أدنى من الضرائب المباشرة[1]. قلت: قد يكون هذا شرطا مقبولا إذا كانت مداخيل المعنين عادلة، و لكنها كانت تخرق – أحيانا – كما فعل شارل العاشر.

الفرع الرابع: شرط الكفاءة العلمية: يطلب – من خلال هذا الشرط – مقدار معين من التعليم، ولا بد من الإقرار أن نتائج تطبيق هذا الشرط اجتمعت فيها النتائج الحسنة و السيئة، كما يلخص هذان البندان:

البند الأول: فمن نتائجه الحسنة: إعطاء فرصة المساهمة في نصب السلطة لمن لا يملكون النصاب المالي المشروط، و هم من ذوي الكفاءات العلمية. و قد كان هذا من نصوص دستور فرنسا 1830 حيث منح حق الانتخاب لأعضاء المجامع العلمية بصرف النظر عن الشرط المالي[2]. ولا شك أن هذا الشرط قد ساهم في التقليل من الأمية[3].

البند الثاني: أما نتائج هذا الشرط السيئة فيتقدمها استبعاد فئة الزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية في بعض الفترات: فقد كانت ولاية ماساتشوستس(شمال شرق و.م. الأمريكية) تشترط إلمام المنتخِب بالقراءة و الكتابة، و مقاطعة المسيسيبي(جنوب غرب و.م. الأمريكية) تطلب معرفة جزء من الدستور الأمريكي وتفسيره، و هي شروط أدت أن يشارك 5% فقط من السود في الانتخابات. ثم صدرت قانون – عام 1965 – يمنع ما يسبب تمييزا في الانتخابات[4].

الفرع الخامس: الشرط الطائفي: ومعنى هذا القيد: حرمان المنتمين لطائفة أو عرق أو دين أو أيديولوجية محددة. و هل يستقيم هذا الشرط في نظام انتخابي ديمقراطي؟ الواقع أنه كان محدودا في بعض الأماكن و الأزمان، علنيا على الأقل، فقد كانت شعوب بعض البلاد المحتلة، من طرف فرنسا، محرومة من التمثيل الانتخابي الكامل. و عانى الهنود الحمر من التهميش خلال التصويت ببعض دول أمريكا الجنوبية[5]. و يرى بعض الباحثين أن القانون الانتخابي البريطاني في أيرلندا كان يُضعف حظوظ الطائفة الكاثوليكية المعارضة[6].

1- المرجع السابق، ص: 212. و قد شرط دستور فرنسا 1814م أداء رسم (و هو ضريبة مباشرة) مقداره ثلاث مئة (300) فرنك فرنسي لاستحقاق المشاركة في الانتخابات، و تسبب هذا في انخفاض عدد المشاركين الذين كانوا مئة ألف(100000) من أصل ثلاثين مليون (30000000) مواطن فرنسي: **النظم الانتخابية، ص: 38.**

2- مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، ص: 213.

3- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو، مرجع سابق: 400/1.

4- المرجع السابق: 401/1؛ مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، ص: 213.

5- النظم الانتخابية، ص: 45.

6- المرجع السابق، ص: 44.

المطلب الثاني: أهل الانتخاب في التشريع الإسلامي.

تمهيــد: لا شك أن المقصود – هنا – من ثبتت مشاركتهم في نصب الحــاكم فــي المبايعــات الصحيحة، بدء من بيعة العقبة الثانية و انتهاء ببيعة علي - رضي الله عنه، يضاف إلى هذا نــصوص الدين الشريف و اجتهادات الفقهاء – القدماء و المعاصرين – في بيان أوصافهم. و قــد تبــين أن جملة الشروط الشرعية في المنتخِبين يمكن أن تنحصر في **سنهم، أخلاقهم، كفاءتهم العلمية.**

الفرع الأول: سن المنتخِب: لا نجد توضيحا لهذه المسألة في الكتب الفقهيــة والــسلطانية، ولعــل السبب الاكتفاء بشروط التكليف الشرعي(العقل و البلوغ). و من هنا فسأحاول التوصل إلى قواعد تحديد سن المنتخِب الثابتة في المبايعات التاريخية، قبل اقتراح سن معاصرة بناء على ذلك.

البند الأول: إذا كان نصب الحاكم[1] واجبا فإنما يجب على المكلفين(البالغين العاقلين).

البند الثاني: إن الأصل العام هو أهلية سائر المسلمين، البالغين العاقلين، للمــشارك فــي انتخــاب حاكمهم أو نائبهم، من جهة تفويض حقهم في الخلافة العمومية إلى واحد منهم[2]، و هذا التفويض (الوكالة) لا تصدر إلا من بالغ عاقل.

البند الثالث: ثبت لدي – بعد الجمع بين حقائق تاريخية متعــددة – مــشاركة صــحابة، فــي أول شبابهم، في المبايعات الكبرى الصحيحة (بيعة أبي بكر و عمر، و غيرهما): فقد شارك زيد بــن ثابت[3] - رضي الله عنه - في السقيفة و له نحو اثنتين و عشرين (22) سنة أو أقل: ذلك أنه استُصغر في بدر، بل وفي أحد (و سائر من استصغروا كانــوا في الثانية عشرة)، فيــصير لــه – يــوم السقيفة – اثنان وعشرون عاما. و عبد الله بن العباس كان مقدما عند عمر، فكان يمــدح (عمــر) علمه قائلا: " غُص يا غواص"، فيدل هذا على مشاركة ابن عباس في بيعة عمر، وابــن عبــاس مولود ثلاث سنوات قبل الهجرة، فيصير له – يوم بيعة عمر – سبعة عشر (17) عاما. وأسعد بن زرارة كان صغيرا يوم بيعة العقبة، لا يمثل رأيه و حسب، بل وعشيرته أيضا.

فتدل هذه الأمثلة على أن السن الحدثة، بعد البلوغ و العقل، كانت مقبولة في التاريخ الانتخابي السليم للمسلمين. و أقترح في هذا الموضــوع أن تضبط سن الانتخــاب الشرعية المعاصرة عند

1- السياسة الشرعية، ابن تيمية، مصدر سابق، ص: 139.

2- قال الأستاذ المودودي إن من حق كل فرد في المجتمع المسلم، سواء كلن ذكرا أو أنثى، أن يكون له رأي في مصير الدولة " لأنه منعم عليها بنصيبه من الخلافة العمومية..." : **نظرية الإسلام و هديه في السياسة و الدستور و القانون، ص: 55.** و راجع ص: 128 – ضمن هذه الرســالة – فــي موضــوع الخلافة العمومية.

3- الأنصاري، من علماء الصحابة. كلفه أبو بكر بجمع القرآن لرجاحة عقله. كان عمر يستخلفه على المدينة إذا سافر: **الإصابة، ترجمة رقم: 2882.**

18عاما قمريا، باعتبارها آخر سن للبلوغ عند الفقهاء[1]، من جهة، و من جهة ثانية ليتمكن صاحبها من حيازة جزء من التعلم يؤهله لمشاركة انتخابية واعية.

و لا حد **لأقصى** سن تشترط في المنتخب، لانعدام الدليل في ذلك، إلا أن يختلط[2] فيمكن منعه من المشاركة الانتخابية، و الله أعلم.

<u>الفرع الثاني: أخلاق المنتخِب(عدالته):</u> لا بد من الاعتراف أن أكثر أهل الانتخاب في – بيعة الراشدين – كانوا ذوي أخلاق رفيعة و إخلاص فذ، كيف لا و هم الذين قال فيهم رسول الله - صلى الله عليه و سلم - :((خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ)) [3]. غير أن التاريخ و الفقه لم يثبت فيهما اشتراط حد مخصوص من العدالة في المنتخِبين المشاركين في **البيعة العامة**. البنود الآتية تجتهد في التوصل إلى ضوابط لهذا الموضوع:

<u>البند الأول: رأي الأستاذ المودودي:</u> اعتبر كل فرد مسلم – متى كان عمله صالحا – عضوا مستحقا للمشاركة – باعتزاز – في نصب أعلى السلطات: الخليفة. و يكتسب المسلم المنتخِب هذا الحق – في نظرية المودودي – من الخلافة العمومية التي أقرتها الآية الكريمة: ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ...)) [4].

<u>البند الثاني: رأي د. القرضاوي:</u> عد المنتخِب شاهدا، فينبغي أن يكون المنتخِب عدلا مرْضي السيرة، و لئن أجاز التخفيف من شروط الشاهد في المنتخب، فإنه شدد على مسؤولية المشارك في الانتخابات و حذره من آفتين سياسيتين: **الأولى:** المحاباة في الانتخاب لأجل القرابة أو الجهة، أو غيرهما. **الآفة الثانية:** التخلف عن الانتخاب. ولو أدى هذا التخلف إلى نجاح من لا يستحق القيادة لصار المتخلف آثما [5].

<u>البند الثالث: رأي الأستاذ يحي إسماعيل[6] :</u> يرى أن " كل مسلم مصان الدم عف السيرة " يستحق المشاركة في الانتخاب[7]. و لم يبين قصده من شرط "مصان الدم"، و إن كانت الشريعة قد صانت

1- الموسوعة الفقهية، مرجع سابق: 192/8.

2- هو " فساد العقل و عدم انتظام الأقوال و الأفعال "، و يحدث لأسباب منها: كبر السن: **معجم اصطلاحات الأحاديث النبوية، عبد المنان الراسخ (باكستان)، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2004، ص: 17.**

3- صحيح مسلم، حديث رقم: 2533.

4- النور: 55.

5- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 138 و 139.

6- معاصر. حاصل على الدكتوراه من جامعة الأزهر.

7- منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم، د. يحيى إسماعيل، ط2، دار الوفاء، المنصورة (مصر)، 2004، ص: 272.

دماء سائر المسلمين إلا طائفـــة معدودة كالقاتل العمد و الساحر و سواهما: فهال هم المقــصودون بهذا الشرط؟ قلت: و أرى أن تكون القرارات القضائية – الصادرة ضد شخص منهم بـــالتزوير– سببا لحرمانه من المشاركة في الانتخاب. كما يجب أن يمنع المروجــون للخمـــور و المخـــدرات وسائر الفواحش من الإسهام في العملية الانتخابية، إلى أن تثبت توبتهم و تحسُن سيرتهم.

الفرع الثالث: علم المنتخِب و كفاءته: لو فرض الإسلام العلم شرطا للمشاركة في الانتخابات فلن يكون ذلك أمرا مستغربا، من مقتضى كونه دين العلم و البحث العلمي[1]. و لذلك رأينـــا بـــاحثين كثرا يعلنون تبرمهم من التنظيم الديمقراطي الذي يسوي الأمي بالأستاذ الجامعي، أو الشاب الحدث و المرأة غير الخبيرة بالوزير المتمرس في السياسة[2]. قلت: و رغم هذا فإن شرطا علميا من هذا لم يعرف: لا في الأحكام الشرعية و لا في التطبيقات التاريخية المعتبرة(عهد الراشدين). هذا مـــع بقاء توقير ذوي العلم في الانتخاب، كما سيتضح من خلال الضوابط التالية:

البند الأول: الذي يظهر أن الإسلام لم يشترط درجة علمية للمشاركة في نصب الحـــاكم للأســـباب الآتية: **أولا:** لكل مسلم حق الإسهام في اختيار من يترأس عليه، و هو مقتضى العقـــل الـــصريح والقسط الوافي. ثم إن لكل فرد مسلم جزء من الخلافة العمومية لا يملك عالم أو حـــاكم انتزاعهـــا منه، إذ هي منحة ربانية[3]. **السبب الثاني:** عدم اشتراط درجة معينة مـــن العلـــم يوافـــق يـــسر الإسلام[4]، و مع الحض على كسب العلم فقد يتعذر على بعض المسلمين ذلك، دون أن يلزم مـــن هذا عدم معرفتهم الكافية بالمرشحين في الانتخابات.

البند الثاني: لا نجد في السوابق الراشدية أن حق البيعة الانتخابية كان مقصورا على العلماء كعمر أو علي، و لا على المفتين كمعاذ بن جبل، و لا على قراء القرآن كعبد الله بن مسعود، و لا علـــى كتبة الوحي كزيد بن ثابت، - رضي الله عنهم أجمعين. بل لا نعثر على شرط حفظ جزء من القرآن! نعم، كان من ذُكر من الصحابة العالمين مقدما في البيعة الخاصة، و إليه ترشيح الخليفة، لكن غيرهم لم يكن ممنوعا من المشاركة في الانتخاب العام.

1– دل على كونـــه دين العلم آيات كثيرة، تتقدمها آية العلق حيث قول الله - تبارك و تعالى - : ((اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)) : **العلق: 1.** أما الدلائل على كونه دين البحث العلمي فمنها قول الله - عز و جل - : ((وَ لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولا)) : **الإسراء: 36.**

2– التربية السياسية في المجتمع المسلم، خالد احمد الشنتوت، ط1، دار البارق، عمّان، 2000، ص: 48.

3– نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 48.

4– من براهين ذلك قول الله - تبارك و تعالى - : ((وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)) : **الحج: 77.**

البند الثالث: إن المأمــول من المسلم الأمي أن يسأل و يتعلم في الشــؤون كلهــا، و منها شــأن المرشحين للانتخاب. قد يُعثر في مجتمع المسلمين على من لا درايــة له بالانتخابات: لا معناهــا ولا دورها و لا غير ذلك. و مثل هذا لا يقصى من الانتخاب ما أمكــن، بــل يــوعَّى – بدعايــة انتخابية محددة – ليشارك في تأسيس سلطة راشدة.

و لقد أدرك بعض علماء العصر دور التعليم السياسي[1] فنادوا بإشاعته بــين النـــاس رجــاء الوصول على منتخِبين على بينة من قدرات المنتخَب و عدالته، و من هؤلاء العلماء:

أولا: عبد الرحمان الكواكبي: فقد نبه - رحمه الله - إلى "...أن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطــع دابــر الاستبداد هي ترقي الأمة في الإدراك و الإحساس..." [2].

ثانيا: أبو الأعلى المودودي: قال - رحمه الله – إن من ينظم الانتخابات في البــلاد الإسلامية مكلف " بتلقيــن الناس عند كل انتخاب ما يقتضي الإســـلام أن يتحلى به أولــوا أمــر المـــسلمين مــن الصفات" [3].

ثالثا: حسن الترابي: أكد على وجوب تعليم الناس أمور سياستهم و انتخابهم كمــا يُعلّمــون أمــر صلاتهم، فهل – لو كان الشخص لا يحسن الصلاة – تسقط عنه؟ الواجب أن يتعلمها و أن يــسأل العلماء[4]. قلت: و كذلك في الانتخابات يستشير الأمناء من حوله، الذين لا مآرب انتخابية لهم، ثم يشارك.

البند الرابع: يقتضي توقير العلماء في الإسلام[5] منحهم أفضلية نسبية في الانتخابات: و أقترح أن يمنح **صوت ثان** لمن حصل على درجة **الدكتوراه** في أي تخصص، بشرط تنزهه عن الكبائر التي تطعن الشرف: كالزنا، السرقة، الرشوة، التزوير و نظائر هذه المفاسد.

الفرع الرابع: موقف الإسلام من الشروط الأخرى (جنس المنتخِب و طائفته):

البند الأول: مشاركة المرأة في الانتخابات: إن مشاركة المرأة في الانتخابات حــق ثابــت، مثــل الرجل، و المؤسف أن تطرح مشاركتها للنقاش و الأدلة النقلية و العقلية واضحة في إثبــات هــذا الحق للنساء:

1- أقصد التوعية السياسية بأهمية الانتخابات و المشاركة الواعية فيها، و ضوابط اختيار المرشحين، و ما يرتبط بهذا.

2- طبائع الاستبداد، مرجع سابق، ص: 181.

3- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 299.

4- تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: 29.

5- قال الله - عز و جل - : ((قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُون وَ الذِينَ لا يَعْلَمُون)) : **الزمر: 9.**

أولا: فالأدلة **النقلية** تشمل سائر النصوص التي تقر مشروعية الانتخاب[1]، فقد وردت عامة تشمل الجنسين، كما في مواضيع أخرى:

1- فقول الله - تبارك و تعالى - :((وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) شامل للجنسين بلا ريب، إنه يعني المجتمع المسلم رجاله و نسائه؛

2- و قول الله - عز و جل - :((وَالمُؤْمِنُونَ وَ المُؤمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)) [2]. إنهما يشتركان في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من وسائلهما السياسية الانتخابات.

3- و هي تشارك الرجال في الخلافة العمومية[3].

4- مشاركة نسيبة بنت كعب (أم عمارة) [4] و أسماء بنت عمرو (أم منيع) [5] في بيعة العقبة الثانية[6] دليل صريح على حق المرأة المشاركة في الانتخابات: فأسهمتا في هذا العقد السياسي العقدي في زمن ظلم المرأة في السياسة و الحياة ظلما عظيما، إضافة إلى مبايعات النساء الأخرى[7]. و إذا كنا لم نسمع مشاركة المرأة في انتخاب الراشدين فلأنها كانت مطمئنة إلى أن مشاركة الرجال كانت كافية وافية بقصدهن[8].

ثانيا: أما الأدلة **العقلية** فمنها أن المرأة لم تتنازل يوما عن حقها في اختيار من يترأس عليها. ثم إن استبعاد النساء يؤدي إلى منع أعداد هائلة من السكان، قد تصل إلى النصف أو أكثر من المشاركة السياسية!

أما التحجج بقلة وعي النساء و أميتهن فيجاب عنه بنشر التعليم لا بإقصاء المرأة، تعليما يعين على هذه المشاركة. و إذا كانت المرأة أمية أو لا تخالط الحياة فتعليمها بالدعاية الانتخابية، مثلها

1- راجع ص: 116 و ما بعدها ضمن هذه الأطروحة.

2- التوبة: 71.

3- راجع ص: 129 في هذه الرسالة.

4- الأنصارية النجارية، شهدت بيعة الرضوان و حرب اليمامة، و قطعت يدها و قُتل ولدها يومئذ: **الإصابة، ترجمة رقم12178**

5- الأنصارية السلمية، أم معاذ بن جبل: **الإصابة، ترجمة رقم10801.**

6- الرحيق المختوم، مرجع سابق، ص: 197.

7- راجع ص: 136 ضمن هذه الأطروحة.

8- راجع ص: 171 ضمن هذه الرسالة.

مثل الرجل الأمي. و يقترح الأستاذ الشنتوت (خالد أحمد) [1] ثلاثين(30) عاما سنا لقبول المشاركة النسوية في الانتخاب، و لعله قصد نماء الوعي و أداء الشهادة على وجهها الأمين.

و أرى أن هذه الأغراض تقبل التحقيق عند سن 18: لكونها أقصى سن للبلوغ، و هي تسمح باكتساب تعليم وسط الهادفة، و في سائر الأوقات هو الحل المحمود إن شاء الله.

البند الثاني: مشاركة المواطنين غير المسلمين في انتخابات المسلمين: من الآراء القليلة في هذا الموضوع رأيا **المودودي و القرضاوي**.

أولا: فالأستاذ **المودودي** رفض مشاركة غير المسلمين في انتخاب الخليفة أو أعضاء مجلس الشورى (أهل الحل و العقد)، و قبل مشاركة الذميين في الانتخابات المحلية[2]. و قد علل الأستاذ ذلك بأن غير المسلمين ليسوا مكلفين بفرائضه و الدفاع عنه، و من ثَم فلا حق لهم في المشاركة الانتخابية العامة[3].

ثانيا: رأي د. القرضاوي جواز مشاركتهم في الانتخابات، بل إن الشيخ قد برهن على صحة ترشح غير المسلمين لعضوية المجلس النيابي في مجتمع مسلم[4]، و هو أعظم من المشاركة في الانتخاب.

قلت: و الثابت في الإسلام منع غير المسلم من الترؤس على المسلمين[5]، أما المنصب الذي لا يتحكم في المسلمين، كعضوية مجلس النواب، أو مشاركة غير المسلم، المحافظ لعهده، في انتخاب الحاكم المسلم فهي شهادة إضافية على صلاح المنتخَب، لا دليل على حظرها، و لعلها تحفظ قوة المسلمين و تقطع طريق الاعتراض عليهم بما يشتت قدراتهم، و هذه مصلحة تستحق الاعتبار، و الله أعلم.

إن **خلاصة** هذا المطلب مصورة في البنود الآتية:

1- سن المنتخِب الدنيا 18 عاما قمريا، أما القصوى فلا حد لها ما لم يختلط.

2- يُحفظ للفرد حقه الانتخابي ما لم يثبت عليه – بطريق قضائي – التزوير في أي شأن. يضاف

1- أردني معاصر باحث في السياسة الشرعية، له " **الانتخابات شهادة و أمانة** ".

2- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 301 و 302.

3- المرجع نفسه، ص: 301.

4- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 193.

5- مما دل على ذلك قول الله - تبارك وتعالى - : ((وَ لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى المُسْلِمِينَ سَبِيلاً)): **النساء: 141.**

إلى هذا تحقق شروط الشاهد مخففة.

3- المشاركـــة في الانتخابات حق للمتعلم و الأمي[1]، و يزاد صوت ثان لمن حصل على درجة الدكتوراه، ذكرا كان أم أنثى، و في سائر التخصصات.

المطلب الثالث: المقارنة بين أهل الانتخاب في التشريع الإسلامي و الفكر السياسي الوضعي.

يمكن تلخيص المقارنة بين أهل الانتخاب التشريع الإسلامي و الفكر الوضعي ضمن الجـــدول التالي:

شروط المنتخِبين	في التشريع الإسلامي	في الفكر السياسي الوضعي
السن	البلوغ (و المقترح 18 عاما قمريا).	18 سنة (21 سنة في حالات قليلة)
الكفاءة العلمية	غير مشترطة.	غير مشترطة الآن.
الجنس(الذكورة)	غير مشروط.	غير مشروط (بعد كفاح طويل).
العرق والطائفة	غير مشترط.	غير مشروط الآن.
الدين	شرط مختلف فيه.	لا يشترط الآن
الأخلاق(العدالة)	شروط الشاهد مخففـــة؛ كونـــه غيـــر محكوم عليه بسبب تزوير أو تـــرويج فواحش.	الأخلاق غير مشروطة، لكن جـــرائم معينة تمنع حق الانتخاب[2].

و ***الخلاصـــة*** أن الاختلاف واقع – الآن – في شرطي الديـــن و الأخـــلاق(العدالة)، و ما ذلك بمستغرب لاختلاف مصادر الهداية.

1- يستدل لهذا بكلام الغزالي في المستصفى عن دخول العوام في بعض المسائل الإجماعية: **181/1.** و انتصر له الترابي فـــي كتابه: **تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: 27.**

2- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، ص: 217.

المبحث الثالث: مناقشة شرعية لمبدأ الأكثرية، الأقلية، و موقف " الأغلبية الصامتة ".

تمهيـد: يتضمن هذا المبحث شرحا لمكانة **الأكثرية و الأقلية** في الفكر السياسي الوضعي، ثـم بيان تقويم ذلك بميزان الشريعة الإسلامية. ثم لا بد من مناقشة **من لا يشاركون** فـي الانتخابـات أصلا، و لعلهم يكونون الأكثرية!

المطلب الأول: مبدأ الأكثرية و الأقلية في الفكر الانتخابي الوضعي و موقف الإسلام منه.

تمهيـد: إن مبدأ الأكثرية و الأقلية قد صار من ثوابت الانتخابات في النظم الوضـعية، و هـو قديم في تطبيقاتها كما سيتبين. فما **معناه** الأصيل؟ و ما **موقف الإسلام** منه؟

الفرع الأول: معنى مبدأ الأكثرية و الأقلية و أصوله:

البند الأول: معنى مبدأ الأكثرية و الأقلية: هو " مصطلح سياسي يستعمل للدلالة علـى تكتـل أو ائتلاف أو مجموعة تفوز بأكثر من نصف أصوات المقترعين, أو بأكثر مقاعـد هيئـة شـعبية أو تمثيلية" [1]. أو يقال إن الأكثرية هي " مجموعة الأصوات التي يُتغلب بعـددها فـي انتخـاب أو تصويت على قرار" [2]. قلت: و إذا كان هذا هو تعريف الأكثرية فالأقلية هي الأصوات المغلوبـة و الآراء المرجوحة.

البند الثاني: أصوله: الذي يظهر أن الأخذ بمبدأ الأكثرية قديم في الانتخابات: فقد أشار إليه **أرسطو** (384-322 ق.م)، كما استعمله الرومان إبان الفترة الجمهوريـة(509-27 ق.م) لاحتـساب أصوات القبائل الرومانية. و في العصر الحديث صرح روسو(1712-1778م) أن صوت العدد الأكبر ملزم للآخرين[3].

إن هذه الآراء و غيرها، إضافة إلى ما عليه العمل في أغلب قـوانين الانتخـاب فـي عـالم اليـوم[4]، تقرر أن الرأي المطروح للانتخاب يقضى فيه بأكثريـة الأصوات، و يفـوز المرشح

1- موسوعة السياسة، مرجع سابق: 247/1.

2- معجم المصطلحات القانونية، جيرار كورنو، ترجمة منصور قاضي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيـع، بيروت، 1998: 248/1.

3- آليات الديمقراطية الغربية في ميزان الإسلام، آكلي (يوسف محمد)، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، 2004،

4- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أندريه هوريو: 64/1.

الحائز على أكثرية(أغلبية) الأصوات[1]، دون التفـــات إلى موافقته الأحكامَ الشرعية.

الفرع الثاني: موقف الإسلام من هذا المبدأ: لا ريب أن دين الإسلام القائم على الحق يرفض هذا التطبيق لمبدأ الأكثرية، بل و ينكره. إن العبرة في – الإسلام – بالحق و الصواب و لو كان معــه 1% من الناس و الأصوات، أما الاعتداد بموافقة الأغلبية، و لو بنسبة 99%، على أمر يخـــالف العدل و الشريعة فهو اعتداد لا يساوي في ميزان الإسلام شيئا. و قد تواترت النـــصوص محـــذرة من آراء الأكثرية المتحالفة على الضلال، نبه إلى هذا قول الله - عز وجل - :((إِنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّـكَ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ)) [2]، و قوله – تبارك و تعالى - :((وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَـنْ فِـي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)) [3].

المطلب الثاني: العمل بمبدأ الأكثرية و الأقلية في الإسلام في ما لا نص قطعي فيه.

تمهيـــد: إذا عرَضت للمسلمين المفاضلة بين مرشحين لعضوية مجلس أهل الحـــل و العقـــد، أو لمنصب الإمامة، و اختلفوا في أحقهم بهذه المناصب: ألا يجوز أن يفصلوا فـــي هـــذا الموضـــوع بانتخاب يراعي أكثرية الأصوات؟(و كذلك الشأن إذا عُرض رأيان فقهيان في فتوى أو قضاء)؟ إن هذه المسائل لا نص فيها، و نظائرها يتكرر وقوعها، و أغلب الأدلة **تجيز تحكيم الأكثريـــة** هنـــا، وبعض الآراء **لا تسلم** بذلك.

الفرع الأول: أدلة جواز العمل بمبدأ الأكثرية في ما لا نص قطعي فيه: من ذلك:

البند الأول: الآية الكريمة: ((وَ زِنُوا بِالقِسطَاسِ المُسْتَقِيمِ وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لا تَعْثَـــوْا فِـــي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)) [4]: فالحساب بالقســـط قد أُمرنا به شرعـــا، بل إن تقديم أحد المرشحين علـــى غيره ينبغي أن يتم بزيادة عدد من فضلوه على عدد غيره، و لو بصوت واحد.

البند الثانـي: حديث *((... فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ ...))* [4]: فالاثنان أكثرية

1- سبق شرح هذا في مبحث الانتخاب الاكثري و النسبي.

2- هود: 17.

3-الأنعام: 116.

4- الشعراء: 182.

5- حديث طويل رواه ابن عمر مرفوعا و فيه: ((... فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بَحْبُوحَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزَمْ الجَمَاعَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ...)): **المستدرك على الصحيحين، حديث رقم: 390.**

بالنسبة إلى الواحد، و الحديث قدمهما. لأن الاثنين، أو أكثر، أقدر على رد وساوس إبليس، متى صلحت نياتهم. و بعض الناس عنده ميل إلى القلة يتصور الحق لديها دوما، و بغير دليل. والواجب الحذر من أن التنفير من الكثرة قد يطغي القلة، و ربما أوصل إلى الاستبداد.

البند الثالث: إعمال رأي الكثرة في أحد: فقد قرر الرسول - صلى الله عليه وسلم - مقاتلة قريش خارج المدينة نزولا عند رأي أكثرية الجنود[1]، هذا رغم أن رأيه، و رأي قلة من جلة الصحابة كان المحاربة داخل شوارع المدينة[2].

البند الرابع: حديث السواد الأعظم (الأكثرية):

((... وَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الأُمَّةُ عَلَى ثَلاثَةٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً اثْنَتَانِ وَ سَبْعُونَ فِرْقَةً فِي النَّارِ وَ وَاحِدَةٌ فِي الجَنَّةِ)) فقلنا: أنعتهم لنا، قال: ((السَّوَادُ الأَعْظَمُ)) [3]. و لا ريب أن السواد الأعظم معناه العدد الأكبر من الناس الذين ينأون عن الفساد.

البند الخامس: طريقة عمل أصحاب الشورى الستة: فقد وضع لهم عمر نظاما يوقر الأغلبية لما كانوا متعادلين في الصلاح أو متقاربين: فإذا رجحت جهة واحد منهم (بأكثرية الآراء: 4 مقابل 2، أو 5 مقابل 1) رُضخ لهذه النتيجة، و إن تعادلت آراؤهم (أصواتهم) 3 مقابل 3 تدخل عبد الله بن عمر ليرجح... [4].

قلت: و معلوم أن فعل عمر مذهب صحابي من المصادر الشرعية التي تعتد بها بعض المذاهب، هذا إذا لم نصف هذا الاجتهاد العمري بأنه حاز **إجماعا سكوتيا** لا ينكر.

البند السادس: ترجيح رأي الجمهور: فتجد بعض الفقهاء ينازع في نسبة القول إلى الجمهور، ولكنه لا يجادل في رجحان ما صار إليه أغلبية العلماء عند انعدام المرجح. و قد قال الإمام الآمدي إن " الكثرة يحصل بها الترجيح" [5]. فالأخذ بالأكثرية – عند انعدام المرجح – مسلك العلماء.

1- الرحيق المختوم، ص: 340. و في صحيح البخاري أن النبي استشار الناس " ... **فرأوا الخروج...**"؛ و هي صيغة تومئ إلى الغالبية: **صحيح البخاري، حديث رقم 6934.**

2- يرى الشيخ عدنان رضا النحوي (داعية و شاعر معاصر، ولد بفلسطين 1928) أن الأكثرية و الأقلية لم تكن في ذهن الصحابة الذين طلبوا الخروج يوم أحد: **الشورى لا الديمقراطية، عدنان علي رضا النحوي، ط2، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1987، ص: 87.** قلت: قد يكون ذلك صحيحا، و لكن الرأي الذي أمضاه النبي المعصوم هو رأي الأكثرين.

3- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، الهيثمي (ابن حجر)، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1407 هـ : 156/1.

4- البداية و النهاية: 145/7.

5- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي: 340/1.

البند السابع: دلالة تسليم القليل على الكثير[1]*:* إن هذا أدب في المجتمع المسلم، يُستأنس به لتسليم الأقلية بأفضلية الأكثرية في إنفاذ رأيها إذا تعذر الاتفاق و التراضي.

البند الثامن: قلت: و يشهد المعقول للأكثرية: فهي الأقرب إلى المنع من الفتنة، و فيها عدل وقسطاس. كل هذا في مجتمع يعلم آداب الانحياز إلى الحق، و دور الأكثرية في حسم الخلاف.

البند التاسع: آراء بعض الفقهاء في هذه المسألة:

أولا: رأي أبي حامد الغزالي: قال عن مبايعة أبي بكر: "... لو لم يبايعه غير عمر و بقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة" [2]. فالانقسام المتكافئ ليس طريقا لثبوت الإمامة، لأنه لا يتضمن أغلبية متميزة. ثم يؤكد الغزالي هذا الأمر عندما يقول لو فرض أن ترشح للخلافة اثنان من بني العباس[3] لوجب ترجيح أحدهما **بالكثرة**[4]، ما داما متساويين في الخصال.

ثانيا: الشيخ محمد الغزالي: تمنى لو أن النزاع الذي جرى بن علي و معاوية حسمه باستفتاء شعبي (يتضمن، و لا شك، أكثرية و أقلية) [5].

ثالثا: رأي د. القرضاوي: قال " ... إن منطق العقل و الشرع و الواقع يقول لا بد من مرجح، والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب العلمي من رأي الواحد" [6].

رابعا: رأي د. محمد عمارة: استنبط أن قول النبي - صلى الله عليه و سلم - لأبي بكر و عمر: ((لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمَا)) [7]، فيه " تشريع لقاعدة الأكثرية والأقلية في القرارت الشورية، واعتماد رأي الأغلبية عند اتخاذ القرار، حتى ولو كانت الأقلية فيها رئيس الدولة، رسول الله

1- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال: ((يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الكَبِيرِ و المَارُّ عَلَى القَاعِدِ والقَلِيلُ عَلَى الكَثِيرِ)) : **صحيح البخاري، حديث رقم 5877.**

2- فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص: 159.

3- ألف كتابه " فضائح الباطنية " ببغداد زمن العباسيين.

4- فضائح الباطنية، ص: 158.

5- الفساد السياسي في المجتمعات العربية و الإسلامية، مرجع سابق، ص: 199.

6- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 142.

7- رواه الإمام أحمد عن عبد الرحمان بن غنم(78). قال الهيثمي: رجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من انبي، أما ابن حجر العسقلاني فيرى أن ابن غنم مختلف في صحبته، أنظر: **بغية الرائد، مرجع سابق: 40/9؛ و فتح الباري: 341/13.**

- صلى الله عليه و سلم- " (1).

الفرع الثاني: نصوص يتوهم منها كراهة الأكثرية مطلقا: من هذه النصوص: من هذه النصوص:

البند الأول: حديث: ((إنما الناس كالإبل المئة لا تكاد تجد فيها راحلة)) (2): إن ما في هذا الحديث ثابت مشاهد: ففي سائر المجتمعات يقل الذين يتحملون القيادة و التضحيات، و لكن لا دلالة لهذا الحديث على إنكار الأكثرية تجتهد للوصول إلى الصواب، و المرتجى هو أن يصل اجتهادها إلى نصب الراحلة.

البند الثاني: حديث: ((هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الأَرْضِ مِثْلَ هَذَا)) (3): و هذا الحديث – أيضا – ليس في محل النزاع حول حجية الأكثرية عند عدم النص: فهو ينبه إلى أفضلية بعض العباد على بعض بأعمالهم التقية لا بمظاهرهم(4). غير أن الواجب الانتباه إلى أن هذا نص من النبي - صلى الله عليه و سلم- و لو كنا في زمانه لما احتجنا إلى إحصاء أكثرية آراء المسلمين لنصب حاكم أو نائب، لأن الرسول – العالم بأفضل الناس – سيعين حاكم الإقليم أو غيره.

الفرع الثالث: هل ثمة حلول أخرى عندما لا يتحقق الإجماع؟ أهم هذه الحلول: رد الأمر إلى الله ورسوله، و الترجيح بالخصال و الفضائل.

البند الأول: رد الأمر إلى الله و رسوله(5): " ... نص القرآن الكريم نصا قاطعا على أنه في حالة الاختلاف و التنازع تجب العودة إلى الله و رسوله فقط، و من لم يفعل ذلك فقد خرج من الإيمان: ((يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُم فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ اليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً)) (6). قلت: إذا تيسر النص بالرد إلى الله و رسوله فلا خلاف أنْ لا حاجة إلى أكثرية، بل و لا إلى إجماع؛ لكن ماذا لو بقي الأمر خاضعا إلى الاجتهاد؟ هنا نعود إلى حالة انعدام النص، فيرجع للأكثرية – من أهل الحل و العقد أو من سائر الناس في بعض القضايا – اجتهادها.

1- http://www.islamtoday.net/W_E_di/P_14.htm

2- – خرجه البخاري من حديث عبد الله بن عمر مرفوعا: **رقم 6133.**

3- خرجه البخاري من حديث سهل بن سعد الساعدي: **رقم: 6082.**

4- راجع مقدمة الحديث و فيه اغترار بعض الصحابة بمظاهر بعض الناس.

5- راجع هذا الرأي في **الشورى لا الديمقراطية، مرجع سابق، ص: 104 و 105.**
6- النساء: 59.

البند الثاني: الترجيح بالخصال: كما بين مرشحين للحكم، أحدهما أفضل من الثاني، فلا حاجة إلى الأكثرية إذ الأفضل خصالا و تقوى مقدَّم. قلت: لقد ضبطت الشريعة شرائط الحاكم، كالإسلام والعلم، والعدالة و الكفاءة، و سواها[1]، غير أن هذه الخصال تسمح باشتراك كثيرين فيها، و لم تضبط الأمور هنا كما في إمامة الصلاة، بتقديم الأسن و الأفضل ثيابا و غير ذلك[2]، وأوصت بالرجوع إلى الخبراء في كل فن قبل غيرهم. [3]. أما القيادة السياسية فلم يضبط هذا الضبط لأنه موكول إلى الأمة المكلفة، تختارها على أسس تراعي ظروف الناس[4]. و هو منهج مرن من الشريعة، يؤمنها من الشقاق و سوء الأخلاق.

الفرع الرابع: ضوابط الأخذ برأي الأكثرية في ما لا نص قطعي[5] فيه:

البند الأول: إذا كان دليله **ظنيا** فترجيحه بأكثرية **الفقهاء** إن كان يتعلق بالحلال و الحرام، أو بأكثرية **الخبراء** في فنهم، لا بأكثرية عامة الناس.

البند الثاني: لا يجوز أن تمس هذه الأكثرية بحقوق الأفراد: الأقلية المعارضة أو الصامتة: فقد تأخر علي - رضي الله عنه - عن مبايعة الصديق، فلم يتعرض إلى إساءة لا بالقول و لا بالفعل. و لم تسئ جماعة المسلمين الكبرى(أهل السنة و الجماعة) إلى الفرق الأخرى، و لا جمهور الفقهاء إلى مخالفيهم في شيء. قلت: و الحق أن هذا هو المعتبر في احترام الأكثرية الأقليةَ لأنه صادر عن العلماء، أما ما وقع من اضطهاد لبعض آل البيت زمن الأمويين، أو ملاحقة العباسيين للأقلية الأموية، فهي كبائر لا يرضى عنها الإسلام.

البند الثالث: إن المرجو من الأكثرية أن تكون ناصحة[6] لا مغترة بأعدادها، و إلا لحقها من أوصاف الطغاة ما يسقط مشروعيتها.

البند الرابع: ليست كل أصناف الأغلبيات – المعمول بها في عالم اليوم – مقبولة في ميزان الشريعة الحق العادلة: فهي – أحيانا – تؤدي إلى تحكم الأقلية في الأكثرية بطريق الأكثرية! يقول د. القرضاوي إن بعض القضايا ينبغي أن تحال على الاستفتاء الشعبي، و لا يكتفى فيها بأكثرية

1- أنظر الأحكام السلطانية، الماوردي، ص: 15.
2- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمان الجزيري، مرجع سابق، ص: 243 (الهامش 1)
3- قال الله - عز و جل - :((فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً)): الفرقان: 25 ؛ و قال – أيضا – : ((وَ لا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٌ)): فاطر: 35.
4- الأحكام السلطانية، الماوردي، ص: 17.
5- لا يجوز أن تُدخل المسائل القطعية في التصويت الانتخابي.

6- الشورى لا الديمقراطية، ص: 118.

مجلس النواب خشية أن يتحكم عدد قليل من النواب في المجلس كله: فلو عُرضت مسألة دخول حرب على مجلس النواب المكون – فرَضا – من 300 عضو، و حزب الأغلبية في هذا المجلس يملك 160مقعدا، تناقش أعضاؤه في أمر الحرب فرأى 81 خوضها و 79 عدم خوضها. فسينفذ قرار الأعضاء الواحد و الثمانين(81).و بهذا يصبح 81 عضوا قد تحكموا في 300، و في قضايا حساسة و مصيرية[1].

و إذا كان د. القرضاوي يدعو إلى تحكيم الاستفتاء الشعبي في مثل هذه المواقف فإن د. القطب محمد القطب طبلية يقترح قبول الأغلبية **البسيطة** في المسائل العادية، أما الأمور ذات الأهمية الخاصة، مثل تعديل الدستور، فيفضل أن يتم الحسم فيها بنسبة3/2 (الثلثين) [2].

و **خلاصة** هذا **المطلب** هي:

1- لا بد من مرجح في بعض المواقف، و مع انعدام النص القطعي يرد الحسم في هذا الموضوع إلى الأكثرية التي يسعى في تعليمها و عظها.

2- الحكم بالأكثرية يخرج الأمة من حالة التردد و مفاسده كثيرة.

3- ليس المقصود من تقديم الأغلبية إلا العدل و القسطاس و سد باب الفتنة.

4- نسبة 3/2 اقتراح حسن للحسم في القضايا الهامة.

1- هموم المسلم المعاصر في فكر الداعية الإسلامي د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، 93.

2- الإسلام و حقوق الإنسان، د. القطب محمد القطب طبلية، مرجع سابق، ص: 360.

المطلب الثالث: موقف الأغلبية الصامتة.

تمهيد: إذا كان المأمول من الانتخاب أن يؤسس سلطة تحمي مصالح الأمم و يحرسها، فإن عدم المشاركة في الانتخابات، أو الصمت الانتخابي، يفسد هذه المساعي كلها. فلا تكاد تجد دولة – في السنوات الست الأخيرة – تخلو إحصاءاتها الانتخابية من المتغيبين عن المشاركة في الاقتراع دونما أعذار كافية، غالبا. و يترسخ هذا الوضع في دول العالم الثالث خصوصا[1]. و إنك لتجد أحيانا أن الأكثرية لم يفز بها حزب أو ثان بل الغائبون عن الانتخابات[2]! فما مسار ظاهرة الصمت السياسي **التاريخي**؟ و ما **أسبابها**؟ ثم ما **موقف الشريعة الإسلامية** منها؟

الفرع الأول: موجز المسار التاريخي لظاهرة عدم المشاركة في الانتخابات[3]: يمكن إيجازها في البنود التالية (تشمل الأزمنة و الأمكنة التي استقر بها النهج الانتخابي و اكتنفه ضعف المشاركة):

البند الأول: ضعف المشاركة الانتخابية لدى الإغريق: كانت المشاركة في إسبارطة – رغم حريتها – ضعيفة، بسبب الشروط الانتخابية الصارمة التي فرضتها حكومة إسبارطة(ق 8 ق.م)، حتى لقد حرمت البدين من المشاركة في الاقتراع! و ضعفت المشاركة في أثينا حتى لم يتجاوز عدد المشاركين – أحيانا – ثلاثة آلاف(3000) من مجموع أربعين ألف(40000) مواطن. و هذا يعني أن نسبة المشاركة كانت 7.5%، فتصير نسبة غير المشاركين 92.5%، ولا يستغرب هذا إذا علمنا أن النساء (نصف المجتمع) + العبيد (أعداد كبيرة في ذلك الوقت) كانوا محرومين من الحق الانتخابي.

البند الثاني: ضعف المشاركة الانتخابية لدى الرومان: انتعشت المشاركة الانتخابية بدء من سنة357 ق.م، غير أن هذا الانتعاش لم يدم طويلا، بسبب بعد المسافة و القيود الانتخابية(دفع الضرائب، الخدمة عشر سنوات بالجيش الروماني)، فكانت المشاركة، غالبا، محدودة.

1- سأورد إحصاءات رسمية لذلك ضمن هذا المطلب.

2- عندما تكون نسبة المشاركة في الانتخابات التشريعية بالمكسيك (2003/7/6) هي 41.68% فمعنى هذا أن أكثر من نصف المسجلين – المقبولين في الانتخابات – **لم يشاركوا، و هم بهذا أغلبية مطلقة (أكبر من 50%)**!، و ليست المكسيك وحدها في هذا الشأن، بل تماثلها كولومبيا بنسبة غياب 47.80%، بل حتى سويسرا بنسبة متغيبين 44%.46. و حتى الدول التي جاوزت المشاركة فيها نصف المسجلين بقليل (كما في اليابان حيث نسبة المشاركة44.56%) فإن هذا الفرق الضئيل لا يُعفي من التساؤل عن أسباب غياب الغائبين: **النظم الانتخابية، ص304.**

3- إن سائر المعلومات الواردة في هذا الفرع مثبتة بدء من ص: 40 ضمن هذه الأطروحة(مبحث تاريخ الانتخابات).

البند الثالث: ضعف المشاركة الانتخابية في بداية ق 21م[1]: إن الجدول التالي يلخــص نمــاذج لبعض الإحصاءات في هذا الموضوع[2]:

الدولة	تاريخ الانتخابات	عدد المنتخِبين المسجلين	عدد المنتخِبين المشاركين	نسبة المتغيبين
الهند	2004/04/20	671.524.934	387.484.626	%57.70
روسيا	2003/12/07	108.906.244	60.633.179	%55.67
الأردن	2003/06/17	2.325.496	1.367.392	%58.80
الجزائر	2002/05/30	17.951.127	8.288.536	%46.17
لبنان	2000/8/27	2.755.494	1.207.063	%43.80

الفرع الثاني: أسباب عدم المشاركة في الانتخابات: إضافة إلى القيود الانتخابية – التــي طالمــا صدت عن المشاركة في الاقتراع – فإن أهم أسبا الصمت السياسي ما يلي:

أولا: كان بعد مكان الانتخاب سببا كافيا لكي لا يشارك بعض الرومان و الإغريق في الانتخابــات التي كانت تعقد في روما أو أثينا، أو غيرهما.

ثانيا: و لعبت الأمية دورها: فالانتخاب، بخاصة عند الرومان و الإغريق القدماء، كــان يتطلــب معرفة الكتابة و القراءة، لأن المنتخِب يشارك في جلسات و يتدارس قوائم المرشــحين و مــسائل مالية و غير ذلك.

ثالثا: شكلت القناعة بالحقوق المكتسبة في المدن الرومانية دافعا لكي لا يــشارك الرومــاني فــي الانتخابات الوطنية، لأنه مستغنٍ عن الحقوق الوطنية[3].

1- الانتقال السريع إلى هذه الفترة الزمنية يبرره أحد **ثلاثة** أسباب: **الأول:** انعدام الانتخابات في بعض الأوقات و الأمكنة. **السبب الثاني:** وجــود مشاركة قوية في أمكنة أو أزمنة أخرى (خصوصــا المجتمع الإسلامي زمن الخلفاء الراشديــن: ففي بيعة عثمان - رضي الله عنه- العامة، تزاحم الناس – لا يرضون بديلا عن المشاركة في انتخاب حاكم صالح- يبايعونه في المسجد حتى غــشوه تحت المنبر: **البداية النهاية: 147/7). السبب الثالث:** أما العصور الوسطى و الحديثة، بل و بداية المعاصرة، فهي عهود لا يتصور فيها ضعف المشاركة في الانتخابات لأن الناس ظفروا – للتو – بحق كانوا في مسيس الحاجة إليه: فكيف يــستغنون عنــه و هــم يؤسسون دولهم؟ أما نهاية ق 20 فتشبه بداية ق21م في سائر الملاحظات كاتساع الصمت الانتخابي (ضعف المشاركة) في البلاد السائرة في طريق النمو مقارنة بالدول الصناعية.

2- هذا الجدول مختصر لما في كتاب **النظم الانتخابية، ص: 303 – 307.**

3- راجع – في هذه الأسباب – ص: 41، 44 و 45 من هذه الرسالة.

رابعا: سادت قناعة، في بعض الأوقات لدى بعض الأثينيين، بأنْ لا جدوى من انتخاب ممثلين لهم[1].

خامسا: الصمت السياسي (التغيب عن الانتخاب) له أسباب أخرى – في تقديري – منها:

1- سوء الأحوال المعيشية و اليأس من تحسن الظروف: و هنا يظهر الفرق بين البلدان النامية والصناعية، ففي الصناعية ترتفع نسبة المشاركة بشكل منتظم(ألمانيا 82.20 %، سنة 1998، و السويد 80.1 % سنة 2002) [2].

2- ضعف الشعور بالمسؤولية الوطنية و دور الفرد في إصلاح الأوضاع: و لذلك تلجأ تنص قوانين الدول إلى على أن المشاركة الانتخابية إجبارية[3].

<u>الفرع الثالث: ظاهرة الصمت السياسي في ميزان الشريعة الإسلامية:</u> إن تتبع ظواهر النصوص و القواعد الشرعية يرجح حظر التغيب الانتخابي، أو إهمال المشاركة في نصب السلطة، غير أن هذا لا ينفي الإقرار باستثناءات محدودة.

<u>البند الأول: أدلة حظر الصمت الانتخابي:</u>

أولا: المسلم مخاطب بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر[4]: فعليه أن يجتهد في أداء ذلك في كل زمان و بلد، و المجال السياسي فيه معروف ينبغي أن يؤمر به و مناكر يجب أن ينهى عنها، ووسيلة ذلك – الآن – الانتخابات. و في بعض الحالات يصير السكوت في الانتخابات معناها بقاء المنكرات أو زيادتها: فأنى ترضى الشريعة عن هذا؟

ثانيا: تحريم كتم الشهادة: قال الله - عز وجل - : ((وَ لا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ)) [5]. يقول الشيخ يوسف القرضاوي استنادا إلى هذه الآية: " ... و من تخلف عن واجبه الانتخابي حتى رسب الكفء و فاز بالأغلبية من لا يستحق، ممن لا يتوفر فيه وصف(القوي الأمين) فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة..." [6].

1- راجع ص: 42 ضمن هذه الأطروحة.

2- النظم الانتخابية، ص: 304.

3- كبلجيكا و إيطاليا: المرجع السابق، ص: 34.

4- قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - :((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ)) : **صحيح مسلم، حديث رقم: 149.**

5- البقرة: 283.

6- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 139.

ثالثا: أداء الأمانة: فالصوت الانتخابي أمانة و مسؤولية إصلاح في أحايين كثيرة، فكيف يرضى المسلم أن يبقيها مخفاة و الواجب إظهارها؟

رابعا: المؤمن القوي[1] يشارك في الانتخابات و لا يستسلم لليأس و السلوك السلبي اللذان لا يحققان نتيجة، غالبا.

خامسا: الشريعة رفضت نظائر للسكوت الانتخابي: فمن ذلك: **سكوت العالم** عن بيان الحق: فإنه محرم في الإسلام، و هو من فسوق الأمم السابقة، و جاءت النصوص تترى تحذر من كتم العلم[2]. و من المواقف التي تشبه الصمت الانتخابي **الإجماع السكوتي**، و هو ليس إجماعا على التحقيق، إلا ما صدر منه زمن الشيخين أبي بكر و عمر - رضي الله عنهما[3]. و **السكوت في العقود** لا ينشئها، لأنه **لا ينسب إلى ساكت قول**[4]، أما صمت الفتاة في عقد الزواج فلموافقة حيائها وحسب، و يجب عليها التصريح في العقود الأخرى.

سادسا: آراء فقهية معاصرة في كراهة التغيب عن الانتخابات: منها: رأي د. **مصطفى السباعي** - رحمه الله - الذي نبه أن كل صوت نسائي تغيب عن الانتخابات كان ضده و في غير صالحه لما أجريت الانتخابات النيابية بسورية في خمسينيات من القرن العشرين[5]، و قد ترشح لتقديم حلول إسلامية لمشاكل شعبه. و منها رأي د. **محمد سليم العوا** الذي يقدر أن " العزوف عن المشاركة في الانتخابات كتمان للشهادة " ثم أكد ذلك عندما قال إن المسلمين ينبغي أن يعتبروا " الذهاب إلى أماكن التصويت من جنس الذهاب إلى أماكن العبادة..." [6].

سابعا: المعقول: تنص بحوث علم الاجتماع السياسي على أن المشاركة الانتخابية لها وظيفة التعبير عن عن الحرية الشخصية للمواطنين و اكتمالها[7]. و لا جرم أن الغياب عن الانتخابات

1- قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - : ((الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَ أَحَبُّ إِلَى اللهِ مِن الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَ فِي كُلٍّ خَيْرٌ...)) : **صحيح** مسلم، حديث رقم: 2664.

2- قال - صلى الله عليه و سلم - : ((مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ عَلِمَهُ فَكَتَمَهُ أُلْجِمَ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَة)) : **صحيح سنن الترمذي، ناصر الدين الألباني، مرجع سابق: 336/2.**

3- انظر رسالة: **الإجماع السكوتي حجينه و علاقته بحرية التعبير، للطالب صاحب هذه الأطروحة.**

4- الأشباه و النظائر، السيوطي (جلال الدين، 911)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ، ص: 158.

5- التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة، محمد فتحي عثمان، مرجع سابق، ص: 231.

6- الشورى و الديمقراطية، دراسة تحليلية و تأصيلية لجوهر النظام النيابي مقارنا بالشريعة الإسلامية، د. داود الباز، مرجع سابق، ص: 158 و 160.

7- علم الاجتماع السياسي، د. عطية الأبراشي، ط العربية الأولى، دار الشروق، عمّان، 1998، ص: 241.

يكرس الاستبداد و لا يرفعه.

البند الثاني: استثناءات قد تجيز الصمت السياسي: لا بد من الإقرار أن هناك حالتان قد تجيزان عدم المشاركة لفترة مؤقتة: حالة التوقف، و حالة السكوت الاحتجاجي. أما **الأولى، أو حالة التوقف**[1] المعروف في الشريعة الإسلامية هل تُقبل هنا؟ أعني عندما يجد المسلم نفسه أمام انتخاب من لم يترجح عنده لا صحة انتخابه و لا فساده؟ هل يجوز له الإحجام عن المشاركة إلى أن يتبين له وجه الحق؟ لا ريب أن هذا التوقف مأذون فيه شرعا، بل لعله يصير واجبا تؤيده جملة النصوص الشرعية الداعية إلى منع الإقدام على عمل بغير علم، كقول الله - تبارك و تعالى - : ((وَ لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً))[2]. أو قول رسول الله - صلى الله عليه و سلم - :((... وَ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ)) [3].

لكن أمرا مهما لا بد أن يضبط هنا: فلا يجوز بحال أن يدوم هذا التوقف زمنا طويلا و لا انتخابات عديدة، بل يجب على المسلم أن يحرص على الإحاطة بالشؤون السياسية و الانتخابية، وأن يسأل في ذلك الثقات، و يتعلم ذلك، و إلا صار سهلا إبعاد طوائف كبيرة من المنتخِبين ببعض الغموض في أشخاص المرشحين أو قوائمهم. و في بعض الأحيان سيكون الفرد العامي أن يوازن بين مصالح المشاركة و مفاسدها، في كل ذلك يستفيد من سؤال الثقات في دينهم و علمهم وخبرتهم.

الحالة الثانية: السكوت الاحتجاجي: إذا علم مسلم أن عملية انتخابية معينة قد رُتبت ليفوز بها شخص لا يستحقها أليس يحق له أن يقاطع المشاركة احتجاجا على الباطل و التزوير؟ و إذا انعدم الأمن هل يشارك أم يحجم؟ هنا أيضا نجد ظاهر النصوص و القواعد الشرعية ترخص في ترك المشارك الانتخابية، خاصة إذا تكرر الوضع السيئ: فقد قال الله - عز و جل - : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ)) [4]، و قال رسوله - صلى الله عليه و سلم - : ((لا يُلْدَغُ مُؤْمِنٌ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ

1- هو – في الفقه و الأصول – عدم إبداء قول في المسألة الاجتهادية لعدم ظهور وجه الصواب فيها للمجتهد: **الموسوعة الفقهية، مرجع سابق: 179/14.** قلت: فهو مسلك يعني المجتهد ابتداء، و لكن تشبه العامي بالمجتهد في التوقف محمود و لا شك، لأنه من تحري الحلال و الصواب و الحق، و جميعها من شعائر الدين.

2- الإسراء: 36.

3- خرجه البخاري من حديث أبي سعيد الخذري، رقم: 5785.

4- النساء: 71.

مَرَّتَيْنِ)) [1]، و غير ذلك من النصوص التي ترجو أن يكون المسلم كيسا فطنا حذرا. هذا في الاحتجاج على التزوير المألوف أو الانتخابات التي لا تحسن من وضع المنتخِبين شيئا! أما الترخيص في ترك المشاركة إذا انعدم الأمن فيجد له سابقة في الإذن بالتيمم إذا خيف خطر بالخروج إلى الماء، و غير ذلك من مسقطات التكليف بعذر الخوف على النفس أو المال، اتفقت على ذلك المذاهب الإسلامية[2]. في هذا الموضوع يرى د. محمد سليم العوا أنه يرخص للمنتخِب " الامتناع عن الانتخاب إذا أحيطت العملية [الانتخابية] بالبطش و التهديد" [3]، و استدل لهذا بقول الله - تبارك و تعالى - : ((وَ لا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَ لا شَهِيدٌ)) [4].

غير المحذور الذي ذكرته في حالة التوقف يفرض تكراره هنا: فليس السكوت الاحتجاجي رخصة دائمة، و إلا استُدرج الناس إلى المقاطعة بحيل لا تنقطع. و هنا – أيضا – يمكن الموازنة بين مصالح المشاركة و عدمها بلسان خبراء الشريعة الأمناء الخبراء، و الله أعلم.

1- خرجه البخاري من حديث أبي هريرة، رقم: 5782.

2- الفقه على المذاهب الأربعة، مرجع سابق، ص: 91.

3- الشورى و الديمقراطية، داود الباز، مرجع سابق، ص: 161.

4- البقرة: 283.

المبحث الرابع: حكم المشاركة في الانتخابات.

تمهيـــد: إذا كانت الفصول السابقة قد أثبتت مشروعية الانتخابات، بضوابطها، فما هـو حكـم المشاركة في الانتخابات، إذا كان المرشحون أكفاء و سلمت العمليــة الانتخابيــة مــن المفاســد الشرعية[1] ؟ أهو فرض عين[2] أم فرض كفاية[3]؟ و إذا كان مطلب **موقف الأغلبيــة الــصامتة** وحكم سكوتها قد نبه إلى بعض أحكام المشاركة الانتخابية، فإن هذا المبحث يزيد الأحكام تفـصيلا وتبويبا، من خلال الحديث عن وجوب المشاركة **وجوبا عينيا**، وجوبها **وجوبا كفائيا**، آراء فقهيــة لم **تحدد** نوع الواجب هنا، ثم **خلاصة** في محاولة ترجيح قول جامع في هذا الموضوع.

المطلب الأول: وجوب المشاركة في الانتخابات وجوبا عينيا.

تمهيـــد: أظهر تتبع أقوال الفقهاء، القدماء و المعاصرين، أن حالات وجوب المشاركة الانتخابية وجوبا عينيا تنحصـــر في حالتين **الأولى**: تخص حالـــة الخشية من **رسوب الكفء** و صعـــود من لا يستحق بسبب التخلف عن الانتخابات[3] و **الحالة الثانية**: عندما يكون المسلم في وضع **الترجيح**

1- سأشير إلى الضوابط الشرعية و المفاسد المحذورة في توصيات هذه الأطروحة.

2- إن التخوف من الغياب الانتخابي قد ألجأ بعض النظم الوضعية إلى سن قوانين تجعل الانتخاب إجباريا، كما في إيطاليا، بلجيكا، لوكسمبورغ، أستراليا، النمسا، تركيا، الأرجنتين و غيرها: **النظم الانتخابية، ص: 34**. و لا بد مــن التنبيــه – هنــا – إلــى أن الانتخاب: طبيعته القانونية و الفكرية **(الوضعية)**، تفسره ثلاث نظريات: **الأولى**: تعتبر الانتخاب **حقا شخصيا**: و هــذا رأي دعــاة نظرية **السيادة الشعبية** (روسو و بعض زعماء أوائل الثورة الفرنسية)، فحق الانتخاب ثابت لكل مواطن، لا يجوز حرمانه منــه، وله أن يستعمله أو يتركه. **النظرية الثانية: الانتخاب وظيفة**: تبنت الطبقة البرجوازية هذه النظرية انطلاقا من مبدأ **ســيادة الأمــة** (الأمة وحدها صاحبة السيادة – باعتبارها شخصا معنويا – لا للفرد، و من ثَم يصير الانتخاب وظيفة يقوم بها المواطنــون تجــاه الأمة، التي قد تلزمهم فيصبح الانتخاب إجباريا، و العلاقة بين المنتخِب و المنتخَب علاقة وكالة. **النظرية الثالثة: الانتخاب ســلطة قانونية يقررها المشرع للمواطنين**: و قد جاءت هذه النظرية لتلافي نقائص النظريتين السابقتين: **مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، د. كمال الغالي، ص: 209 و 210؛ الوجيز في القانون الدستوري، أ/حسني بوديار(جامعة عنابة)، دار العلوم، عنابة، 2003، ص: 53 و 54**. أما الواقع العالمي – اليوم – فيكرس نظرية الانتخاب **حق شخصي**: المرجع السابق، ص: 55.

2- لا يُظن به أقل من هذا، ككونه مندوبا أو مباحا، لأن الانتخابات تنصب السلطة، و هي فرض كما نص ابن تيميــة و غيــره، أنظر: **السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص: 139**. لأجل هذا قد يكون مباحا أو مندوبا أو واجبا إذا كان في بلاد غير إسلامية، كما في الغرب، و حكمه يتبع المصالح المحققة و المفاسد المدفوعة، بإشارة العلماء: **فتوى (قرار) المجلس الأوروبي للبحوث و الإفتاء رقم: 16/5، جويلية 2006**:

http://www.e-cfr.org/ara/index.php?module=announce&ANN_user_op=view&ANN_id=269

3-هذا تعبير د. القرضاوي - حفظه الله و رعاه.

بين المتكافئين.

الفرع الأول: الانتخاب فرض عين إذا خيف رسوب الكفء و صعود من لا يستحق: و هذا مذهب د. القرضاوي[1]، و الشيخ فيصل مولوي[2]، و د. محمد سليم العوا[3]،، و غيرهم. و معناه أن الانتخاب قد لا يكون عينيا في الظروف العادية، لكن إذا أضحى تغيب بعض الناس عن الانتخابات يسمح – بالأدلة القاطعة – للطالحين بالفوز بالباطل، أو إذا شك المسلم أن تغيبه سيؤدي إلى مثل هذه الوضعية وجب عليه الانتخاب وجوبا عينيا.

و الحق أن هذا القول تسنده الأدلة الشرعية في أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، والداعية إلى التعاون على البر و موالاة المؤمنين[4]، و غير ذلك.

الفرع الثاني: الانتخاب فرض عين إذا احتيج إلى صوت، أو أصوات مرجحة: إن من تخلف – استنادا إلى كفائية المشاركة الانتخابية – تصير مشاركته واجبة عينيا في هذا الظرف الدقيق: فقد **ألزم** عمر ابنه عبد الله - رضي الله عنهما - بالتدخل إذا تساوت آراء الستة أصحاب الشورى[5].

قلت: و لعل هذا ما دعا إمام الحرمين الجويني(478) إلى القول بوجوب المشاركة في البيعة إذا " ... تقابل ممكنان... " [6].

قلت: يعضد وجوب الانتخاب – عينيا – هنا أدلة منها:

أولا: قول الله – عز و جل - :((...وَ تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَ ٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ...)): و التعاون – لإخراج الأمة من تساو قد يسبب فتنة – هو أعظم أنواع المعونة.

ثانيا: قول رسول الله - صلى الله عليه و سلم : ((الدِّينُ النَّصِيحَةُ)) قلنا: لمن ؟ قال: ((لله وَ لِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَ لأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)) [7].

1- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 139.

2- http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528608194

3- الشورى و الديمقراطية، د. داود الباز، مرجع سابق، ص: 158 و 159.

4- كقول الله - عز و جل - : ((...وَ تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَ ٱلتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ...)): **المائدة: 2.** و كحديث: ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ)): **صحيح مسلم، رقم: 149.**

5- راجع ص: 70 في هذه الرسالة.

6- غياث الأمم، مصدر سابق، ص: 237.

7- صحيح مسلم، حديث رقم: 94.

الفرع الثالث: اقتراح الإفتاء بكون الانتخاب واجبا وجوبا عينيا في ثلاث حالات أخرى: الأولى: في انتخاب الإمام الأعظم، **الحالة الثانية:** إذا أفتى الفقهاء الثقات بوجوب المشاركة العينية في بعض القضايا. و **الحالة الثالثة:** في أعمال مجلس أهل الحل و العقد.

البند الأول: وجوب المشاركة وجوبا عينيا في انتخاب الإمام الأعظم: يوم ييسر الله ذلك، باتحاد صحيح بين الأقطار الإسلامية، و ما ذلك على الله بعزيز، أرى أن تصير المشاركة في الانتخاب واجبة وجوبا عينيا، لا يعذر في التخلف عنه إلا ذوي الأعذار(كالمرض)، كما في صلاة الجماعة. و لا تتخلى عنه النسوة كما لم يتخلى سلفهن من النساء عن مبايعة النبي - صلى الله عليه وسلم [1].

إن النصوص الواردة في الحض على أداء البيعة لهي خير برهان على أن المشاركة في انتخاب الإمام الأعظم واجبة عينيا: من هذه النصوص: قول رسول الله - صلى الله عليه و سلم- : ((مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ حُجَّةَ لَهُ، وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)) [2].

و تأمل مشاركات الصحابة القوية – في تعيين الخلفاء الأربعة – يشجع على هذا المقترح: فقد رأينا كيف تسابقوا إلى سقيفة بني ساعدة قبل دفن الجسد الطاهر، و استقبل عمر بيعة عامة الصحابة و زاد فطلب بيعة ولاة الأقاليم، و كاد الناس يغشون عثمان تحت المنبر تحمسا في الانتخاب، و اضطر علي أن يختفي ببساتين المدينة من أنظار الصحابة الحريصين على نصبه خليفة[3].

البند الثاني: وجوب المشاركة وجوبا عينيا في الانتخاب على القضايا الضرورية للأمة: إذا كانت انتخابات معينة هي السبيل الوحيد لتحقيق مقاصد الشريعة الضرورية، صارت المشاركة فيها فرضا عينيا. و يجب أن يحال تقدير القضايا المتعلقة **بالضرورات** على المجامع الفقهية الموثوقة ليفتي به العلماء الأمناء الخبراء.

و لعل من القضايا المتعلقة بالضرورات: أن يكون المسلمون أقلية في دولة غير مسلمة، و يترشح مسلم ليصير ممثلا لهم يرعى مصالحهم الدينية و الدنيوية بالإسلام، فهنا قضية مرتبطة

1- أنظر ص: 36 ضمن هذه الأطروحة.

2- خرجه مسلم، حديث رقم: 1478.

3- راجع ص: 65 – 74 ضمن هذه الأطروحة.

بضرورة **الدين**، الراجح أن تفتي العلماء فيها بوجوب المشاركة وجوبا عينيا، و الله أعلم.

البند الثاني: في أعمال مجلس أهل الحل و العقد: يناط بهذا المجلس أعمال جليلة، قد يكون منها انتخاب إمام المسلمين (إذا اختير أسلوب الانتخاب غير المباشر)، و أعماله الأخرى عظيمة الخطر، كرعاية مصالح المسلمين، و التشاور في الحلول الشاملة، و مراقبة أداء السلطة التنفيذية وغير ذلك. لأجل هذا لن يكون مقبولا تغيب أحد أفراده عن جلسات المداولة و المشاورة إلا لسبب قاهر، و ينبغي أن يعتبر تصويت كل عضو – في مجلس أهل العقد و الحل[1] – واجبا وجوبا عينيا، حفظا لمصالح المسلمين، و لمهمة هذا المجلس[2].

المطلب الثاني: وجوب المشاركة في الانتخابات وجوبا كفائيا.

تمهيد: مال عدد من الفقهاء إلى أن المشاركة في الانتخابات فرض كفاية، لم يفرقوا في ذلك بين انتخاب الإمام الأعظم، أو حاكم القطر، أو المجالس النيابية أو غيرها، كما يتبين في النموذجين الآتيين[3]:

الفرع الأول: رأي الموسوعة الفقهية (إشراف دولة الكويت): و ترى أن انتخاب (بيعة) الإمام الأعظم فرض كفاية، قياسا على تولية الإمام الأعظم.

الفرع الثاني: رأي د. محمد سليم العوا: قال إن الانتخابات شهادة، و حكم أداء الشهادة الفرض الكفائي، و كذلك المشاركة في الانتخابات، إلا في الحالات التي يؤدي فيها تغيب بعض المنتخِبين إلى رسوب الأكفاء.

1- هكذا سماهم د. عبد القادر أبو فارس (معاصر أردني) في كتابه: **التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، ط1، مؤسسة الريان، بيروت، 1994، ص: 64.** قلت: و يبدو تقديم كلمة " العقد " على " الحل " أسلم، فهم يعقدون الإمامة و غيرها، و لا يلجأون إلى الحل إلا استثناء.

2- و ما قيل في إحجام للمنتخِب العادي عن المشاركة الانتخابية يتبغي أن لا يكون عضو أهل الحل و العقد في حاجة إليه، إلا نادرا جدا. و الامتناع عن التصويت لا يجوز أن يصير ديدن المنتخِب الكبير عضو مجلس أهل العقد و الحل.

3- سأورد اقتراحات حول مواضع كفائية الانتخاب في خلاصة هذا المبحث.

4- الموسوعة الفقهية (دولة الكويت): 276/9.

المطلب الثالث: الآراء التي ترى وجوب المشاركة دون تحديد نوع الوجوب.

تمهيــد: هذه الآراء – أيضا – لم تحدد لا نوع الوجوب (عيني أو كفائي) و لا نطاق سـريانه، بل حرصت – فقط – على بيان أهمية المشاركة الانتخابية. (قلت: و هذا يرجح أن المقصود مـن هذا الوجوب الفرض العيني، و الله أعلم). و من نماذج هذه الآراء مواقف د. الـشاوي، الـشيخ مولوي، و د. صلاح نصر.

الفرع الأول: رأي د. توفيق الشاوي[1]: تعليقا على ما قرره صهره د. عبد الرزاق الـسنهـوري - رحمه الله - قال د. توفيق الشاوي - حفظه الله و رعاه - إنه يجب الالتزام بالانتخـاب طريقـا شـرعيا لتعيين من يشغل منصب الخليفة.

الفرع الثاني: رأي الشيخ فيصل مولوي: أعلن – بوضوح – أن المشاركة في الانتخابات، النيابية و غيرها، واجب شرعي. و قد برر - حفظه الله و رعاه - هذا الموقف بأسباب كثيرة، منها:

أولا: القيام بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

ثانيا: الحفاظ على المكتسبات المحققة (كقانون العائلة و غيره، فلو تناقص عدد النواب الغيـورين عليه لربما غُير). و إنما يتناقصون إذا تضاءل عدد المشاركين المخلصين في الانتخابات.

ثالثا: المساهمة في اختيار الحاكم و محاصرة الاستبداد[2].

الفرع الثالث: رأي د. صلاح نصر[3] : أكد أن المشاركة في الانتخابات فريضة شرعية و ضرورة واقعية، و قدم حججا عديدة على رأسها أن عدم التصويت له أضرار عديدة، قال إن منها:

أولا: أول الأصوات التي تزوَّر هي أصوات الموتى والغائبين.

ثانيا: أن الصمت قد يفسّر بالرضا عن السلطة الحاكمة.

ثالثا: قال: " قال لي أحد كبار المحامين من الأمريكان:(If you don"t vote, you already vote) إذا لم تصوِّت فأنت في الحقيقة قد أعطيت الصوت بتمرير أي شيء تريده الحكومة أو من شاركوا في الانتخابات" [4].

1– باحث مصري معاصر، له إسهامات كبرى في الدعوة، ساهم في إنشاء البنك الإسلامي للتنمية.

2- http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528608194

3– رئيس المركز الأمريكي للأبحاث الإسلامية، وأستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة.

4- http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2034&back=YXJ0aWNsZXMucGhwP21vZD0xJmM9N

المطلب الرابع: خلاصة و مقترحات عامة في حكم المشاركة الانتخابية.

أولا: الانتخاب في الإسلام يجمع بين كونه **حقا شخصيا**[1] و **وظيفة** مرتبطة **بالعقيدة** (أداء الأمانة، عدم كتم الشهادة، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، النصيحة...). و لأجل هذا رأينا بعض الصحابة لم يشاركوا في بيعة الصديق: كفاطمة - رضي الله عنها، و آخرون في انتخاب علي - رضي الله عنه، كل ذلك لأنهم رأوا الانتخاب – في الأصل – حقا يحرسه الشعور بالواجب العقدي، و لكنهم لم يروا أن العقيدة تدعوهم للمشاركة بعد أن استتب الأمر لأبي بكر أو لعلي - رضي الله عنهما.

ثانيا: لكن ذلك الإيمان الصحاب العظم غير مضمون دائما، فمن ثَم أقترح أن يصير الانتخاب فرض عين في الحالات التالية:

1- في انتخاب الإمام الأعظم.

2- في أعمال أهل العقد و الحل.

3- في الانتخابات المرتبطة بمقاصد الشريعة.

4- في الظروف التي يحتاج فيها إلى أصوات مرجحة لأهل الصلاح و الحق.

ثالثا: و في ما عدا هذه الحالات، و مع تفضيل المشاركة، لا بأس ببقاء الانتخاب فرض كفاية، تيسيرا على العباد و إمضاء لسيرة الصحابة الذين لم ينتخِبوا و لم يُنكر عليهم رأيهم.

1- الحق الشخصي – هنا – منحة من الله - عزّ وجلّ - بالانتماء إلى العقيدة الإسلامية، أو بمقتضى الخلافة العمومية، و ليس انطلاقا من نظريات السيادة الشعبية أو سيادة الأمة. راجع – **في هذا الموضوع** – : **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د الدريني، ص: 389 و ما بعدها؛ نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 50.**

خلاصة الفصل الثاني من الباب الثالث ضمن هذه البنود:

1- أهل الحل و العقد في الموروث الإسلامي هم نواب الأمة في الزمن الحاضر.

2- ينبغي أن تضبط قوانين انتخابهم شروطا علمية و خلقية تمنع من تسلل من لا يستحق هذا المنصب.

3- يراعى وجود خبراء – في المجالات التي تهم حياة الناس – ضمن أهل العقد و الحل.

4- تلتزم قوانين مجلس أهل العقد و الحل بتوفير الطمأنينة لهم (ماديا و نفسيا)، و هذا لا يعني توسيع الامتيازات التي تجعل هذا المنصب مطمعا دنيويا.

5- الموصى به أن يكون عدد أفراد أهل الحل و العقد اكبر من واحد و عشرين(21) عضوا، و لا بأس أن ينوب الواحد منهم عن خمسين ألف(50000) شخص.

6- سائر المسلمين، العاقلين البالغين ثمانية عشر(18) عاما قمريا، يسمح لهم بالمشاركة في الانتخابات، ما لم يثبت عليه التزوير أو الترويج للمحرمات.

7- لا تشترط ثقافة المنتخِب، لكن الحائز على درجة الدكتوراه يمنح صوتا إضافيا.

8- الأكثرية، في ما لا نص قطعي فيه، ترجِّح الحساب الانتخابي و الحسم في القضايا.

9- لا مجال للصمت الانتخابي في الإسلام، إلا استثناء.

10- المشاركة واجبة في الانتخابات عينيا في خمس حالات:

أ- لنصب الإمام الأعظم.

ب- إذا خيف رسوب الكفء و صعود الطالح.

ج- إذا احتيج إلى صوت مرجح.

د- إذا حكم الفقهاء الأمناء بأن مشاركة معينة تحفظ مقصدا ضروريا.

هـ- في أعمال مجلس أهل العقد و الحل.

الفصل الثالث: المنتخَبون: شروطهم، واجباتهم وحقوقهم.

المبحث الأول: الترشح للمناصب السياسية.

المبحث الثاني: شروط المنتخَب.

المبحث الثالث: واجبات المنتخَب.

المبحث الرابع: حقوق المنتخَب.

المبحث الخامس: العهدة الانتخابية.

المبحث الأول: الترشح للمناصب السياسية.

تمهيـــد: إن الرئاسة العامة للناس، أو عضوية مجلس ينوب عنهم، مناصب مرموقة تتعلق بهـــا النفس الإنسانية في أحايين كثيرة. و مسألة الترشح لهذه المناصب نظهر الفروق الواضـــحة بـــين التشريع الإسلامي و النظم الوضعية، ففي وقت يضع الإسلام ضوابط صارمة لعملية الترشح، وقد يرفضها، نجد الفكر الوضعي المعاصر متساهلا – إلى حد بعيد – في هـــذا الـــشأن، كمـــا يبنـــه المطلبان الآتيان.

المطلب الأول: الترشح للمناصب السياسية في الفكر السياسي الوضعي.

تمهيـــد: من البديهي أن تتبع مسألة الترشح السياسي – في نطاق واســـع – وجـــود الحريـــات السياسية و الانتخابية، لأجل ذلك يمكن تمييز ثلاث مراحل مر بها الترشح للمناصب فـــي الـــنظم الوضعية: المرحلة السابقة للقرن 18م، مرحلة ق 18م، و المرحلة المعاصرة (ق 19 و 20م).

الفرع الأول: الترشح للمناصب قبل ق 18م[1]: لا ريب أن فئات واسعة مـــن الأشـــراف و ذوي النفوذ قد استأثرت بمناصب كثيرة في بلاد عديدة، يؤيدها في ذلك النظم الملكية. أما بـــاقي فئـــات الشعب فقد كانت مبعدة – في الغالب – عن مناصب الحكم، بل إن مشاركتها في اختيـــار الحـــاكم كانت مستحيلة في بعض الأوقات، فكيف تتجاسر على طلب المنصب؟

لا بد أن نستثني من هذا الحكم الأغلبي المدن الإغريقية القديمة التي سمحت بالترشح لأعـــداد من مواطنيها، بل أسندت إليهم – بعد انتخابهم – مناصب سن القوانين و مراقبة الموظفين، و غير ذلك. و أفلاطون (347 ق.م) نظرية مفادها " أن الأقدر على المعرفة هو الأقدر على الحكـــم..."، ولذلك راودته فكرة أن يشارك في السياسة و الحكم، غير أن ظنه خاب بعد أن رأى الثورة تقـــوم بأثينا، و هو لا يرتضيها وسيلة في السياسة[2]. أما وصايا بضرورة أن يتبوأ الحكمـــاء الوظـــائف العامة[3] فلم تجد طريقها إلى التنفيذ، و استمر الوصول إلى المناصب متاحا في بلاد الإغريق إلى أن خضعت للحكم البيزنطي الملكي، فسقط حق الترشح.

1- إن معلومات هذا الفرع موثقة بدء من ص: 308 ضمن هذه الأطروحة.

2 و 3 - تلخيص السياسة (محاورة الجمهورية لأفلاطون)، ابن رشد القرطبي، مصدر سابق، ص: 73.

الفرع الثاني: الترشح للمناصب أثناء ق 18م[1]: فتحت نظريات السيادة الشعبية - على يدي هوبز و لوك[2] - باب تمثيل الناس و النيابة عن المواطنين، و هو ما سمح بترشح أفراد من الطبقة البرجوازية لعضوية المجالس التمثيلية في فرنسا و إنجلترا. و الذي يظهر أن هذا الترشح - في مبدئه - كان أقرب إلى الوظيفة الغيورة على مصالح الجماعة في مواجهة نظم وراثية مستبدة.

ثم إن الترشح قد تدعم بعد قيام الثورة الفرنسية: حيث صار النواب غير ملزمين بالتقيد بشروط منتخِبيهم. قلت: و أخشى أن يكون هذا سببا في التنافس الشديد على المناصب في العهود اللاحقة.

الفرع الثالث: الترشح للمناصب في ق19 و 20م: تزايدت حالات الترشح للمناصب السياسية بتأثير سقوط الملكيات في أوروبا(ق19 و بداية ق20)، و عضد الرغبة في الترشح التيارات الفكرية التي عملت على تمجيد الفرد في دول كثيرة، كالسيادة الشعبية، سيادة الأمة، الرأسمالية، وغيرها.

غير أن هذه الفترة قد عرفت تفشي المقاصد الأنانية من وراء الترشح، حتى سماها بعض المؤرخين " حرفة تصيد الوظائف في بعض البلاد الديمقراطية" [3]. و في هذا العصر لم يعد مخجلا أن يصرح المرء بطموحاته السياسية، بل إنه ليفخر بذلك، و قد يضطر إلى الطعن في منافسه على المنصب الانتخابي بالباطل و الحق، و قد يسعى لشراء أصوات توصله إلى منصب ليس له فيه وجه حق[4]! لا ريب أن هذا الكلام لا يعني سائر المترشحين، لكن ما تحفل به حملات انتخابية كثيرة[5] يصدق سلبيات الترشح في الزمن المعاصر، بمواطن كثيرة. و أيا كان الأمر فإن قوانين الانتخابات المعاصرة تعترف - كلها - بحق الترشح وفق شروط سهلة، غالبا[6].

1- أنظر ص: 52 في هذه الرسالة.

2- سبق شرحها في ص: 13 و 14 (الهامش) ضمن هذه الأطروحة.

3- الديمقراطية في أمريكا، ألكسيس دي توكوفيل، ص: 277.

4- النظم الانتخابية، ص: 112.

5- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، المودودي، ص: 60.

6- راجع ص: 286 ضمن هذه الرسالة.

المطلب الثاني: الترشح للمناصب السياسية في الإسلام.

تمهيـد: نشب خلاف عريض حول جواز الترشح للمناصب السياسية، عبر الانتخاب أو غيره. ومبعث ذلك سببان في رأيي: **الأول:** التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية في هذا الموضوع. **السبب الثاني:** اختلاف النظر العقلي في تقديم الحال الأفضل للمؤمن: بين أداء أمانة الذي ربما أنجزه الترشح، و بين إيثار السلامة و الحذر من ثقل المسؤولية، اللذان قد يتحققان بعدم الترشح. و الأمر كذلك فقد كانت الأدلة بين **معارضة** الترشح و **تأييدها** على النحو الآتي:

الفرع الأول: معارضة الترشح للمناصب السياسية و أدلتها:

البند الأول: معارضة الترشح: المأثور عن كثير من السلف كراهة الترشح للمناصب لما فيه من طلب الولاية المنهي عنه، كما سيأتي. و قد عُرف **الخلفاء الراشدين** رفض المناصب[1]، و لم يقبلوا الخلافة إلا حفظا للدين و الأمة. و من المعاصرين كان الأستاذ المودودي معارضا بارزا لطالبي المناصب و لو بطريق اختيار الأمة لهم و انتخابها[2]. و رأْي د. محمد أسد[3] أن " طلب الشخص الوظيفة يجعله في نظر الدستور الإسلامي غير لائق للانتخاب" [4]. قلت: لا يعني إيراد هذه الأسماء الجزم بمعارضته هؤلاء الأعلام الترشح في سائر الأوضاع، و إنما قصدت التأكيد على أصالة النفور من الولايات و المناصب، كقاعدة عامة، لدى أكثر المسلمين[5].

البند الثاني: الأدلة: أهمها:

أولا: قول الله - عز وجل - : ((... فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى)) [6]: و في الترشح تزكية للنفس و شهادة لها بالصلاح و الكفاءة، و قد نهي عن ذلك في هذه الآية.

ثانيا: قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((لا تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنَّ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ

1- فأبو بكر خرج – بعد مبايعته – يستقيل الناس؛ و قد عُرف عن عمر نفوره من المنصب ومسؤوليته، و علي كره المنصب لولا خوف الفتنة إن لم يقبل، و عثمان رجل أغناه الله لم يتقلد الحكم إلا أداء لأمانة عمر الذي رشحه و الستة: في استقالة أبي بكر أنظر: : **الإمامة و السياسة، ابن قتيبة، مصدر سابق: 22/1.** و في عزوف عمر عن المسؤولية إباؤه ترشيح ابنه عبد الله.

2- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 59.

3- مستشرق نمساوي معاصر عرف الحق فأسلم و نافح عن الإسلام حتى توفي أواخر القرن العشرين.

4- منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ط1، ترجمة: منصور ماضي، دار العلم للملايين بيروت، 1957، ص: 91 و 92.

5- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص: 52.

6- النجم: 32.

مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا وَ إِنْ أُوتِيتَهَا مَسْأَلَةً أُعِنْتَ عَلَيْهَا)) [1].

ثالثا: قول النبي - صلى الله عليه و سلم - ((إِنَّا وَ اللَّهِ لا نُوَلِّي هَذَا الأَمْرَ أَحَداً سَأَلَهُ أَوْ أَحَداً حَرِصَ عَلَيْهِ)) [2].

<u>الفرع الثاني: مجوزو الترشح للمناصب السياسية و أدلتهم:</u>

<u>*البند الأول: مجوزو الترشح:*</u> ثبت عن بعض السلف طلبهم المنصب رجاء نيل الثواب به:

1- أُثر ذلك عن جمع من الصحابة تمنوا قيادة الغزو يوم خيبر (7 هـ)، و لما أعلن النبي - صلى الله عليه و سلم - أنه سيعطي الراية رجلا يحبه الله ورسوله طفق الصحابة الحاضرون يتطاولون (يرفعون أجسادهم و هاماتهم) ليراهم الرسول فيفوزون بهذه المنقبة: حب الله ورسوله[3]: فهذا دليل على أن طلب المنصب جائز إذا كان شريفا و صلحت نيته[4].

2- و قبل ذلك طلب نبي الله يوسف من ملك مصر أن يصير مسير الأموال في البلاد : ((قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ)) [5]. هذا و الحكم – حينئذ – جاهلي وثني، فأن يجوز في البلاد المسلمة أولى.

3- و نبي الله سليمان طلب الملك لأجل الإصلاح فقال: ((رَبِّي اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لِحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الوَهَّابُ)) [6].

4- نبه ابن تيمية[7] إلى أن مَن يقصد بالسلطان (المنصب السلطوي) التقرب إلى الله فقد صلُح به الدين و الدنيا: فالترشح للمنصب ليس محظورا بإطلاق، و الأمر مرده إلى النية.

1- خرجه البخاري من حديث عبد الرحمن بن سمرة، رضي الله عنه، حديث رقم: 6727. قلت: و قد بين الإمام البخاري معنى الحديث عندما ترجم له في بابين متجاورين: **الأول:** " باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله" ، و **الثاني:** " باب من سأل الإمارة وُكِل إليها"، فالسعي عنها منهي عنه، و من و صلت إليه بغير سعيه أعانه الله.

2- خرجه البخاري من حديث أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه، حديث رقم: 6730.

3- صحيح مسلم، حديث رقم 2404. و في هذا المناسبة صح عن عمر قوله " ما أحببت الإمارة إلا يومئذ "، و تطاول لها هو أيضا، رضي الله عنهم جميعا: **المصدر السابق، حديث رقم: 2405.**

4- قلت: إن هذا الموضوع يرتبط ارتباطا وثيقا بالنية الصالحة التي قال فيها رسول الله : ((إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ إِنَّمَا لِكُلِّ امـرِئٍ مَا نَـوَى...)) : **صحيح البخاري، الحديث الأول. (و هو حديث عظيم ، يضبط سائر التصرفات، و منها السياسية، و لجلال مقدار هذا الحديث فقد ذكره الأمام البخاري في كتب: الإيمان، العتق، الهجرة، ترك الحيل، و غيرها)**

5- يوسف: 55.

6- ص: 35.

7- السياسة الشرعية، ص: 142.

5- و لم ير الماوردي كراهة الترشح[1].

و كثير من فقهاء العصر يرون جواز الترشح للمناصب عبر الانتخابات و غيرها، ما أحـيط هذا الترشح بالنية الصادقة و سـلامة التـصرف، كالـشيخ محمـد الغزالـي[2]، و د. يوسـف القرضاوي[3]، ود. عبد الكريم زيدان[4]، و غيرهم.

البند الثاني: الأدلة: إن أفعال السلف و الأنبياء الكرام، المذكورة في البند السابق، هي أولـى أدلـة مجوزي الترشح للمناصب السياسية في الإسلام، يضاف إليها:

1- الضرورة و المصلحة الشرعية تجيز الترشح من باب الدلالة على الخيـر و إرشـاد الأمـة للأفضل[5].

2- يعسر التعرف على الشخص و ترشيحه في المجتمع المعاصر، مقارنة بزمن مـضى كانـت الأمور محددة في رؤوس عشائر معروفين، فلا بأس بالترشح كوسيلة ينظمها قانون الانتخابـات. (و ينبغي أن يكفل هذا القانون نفسه شروطا تضمن كفاءة المرشحين[6]).

و أجابوا عن أدلة المعارضين كما يلي:

أولا: النهي عن تزكية النفس: قال المؤيدون للترشح إن هذه الآية تخص الجزر عن التزكية الدينية المرتبطة بالتقوى.

ثانيا: منع طلب الولاية لأن من طلبها، و كثير من الناس، يقصدون الثروة و الجاه، أو التجبر عن الناس الذين ظهر فسادهم ف التاريخ الإسلامي في بعض زمن بني أمية و كذا أطوار مـن حكـم العباسيين، و غيرهم، فهؤلاء الذين تصدق فيهم النصوص التي تقسم على منعهم من المناصب في الإسلام[7].

1- الأحكام السلطانية، ص: 18.

2- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص: 55.
3- من فقه الدولة في الإسلام، 37.
4- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 53.
5- المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
6- حرية ممارسة الحقوق السياسية في الإسلام، د. عبد القادر جدي، مرجع سابق، ص: 172.
7- الخلافة، ص: 55 و 56.

الفرع الثالث: مقترحات في هذا الموضوع: يمكن تلخيصها في البنود التالية:

1- تعطي قوانين الانتخاب الأولوية للمترشح الذي تقدمه جماعة المسجد أو جمعية سياسية موثوقة و معتمدة.

2- يسمح بالترشح الفردي مع سن ضوابط تمنع غير الأكفاء من التطلع إلى مناصب ليسوا مؤهلين لها.

المبحث الثاني: شروط المنتخَب (المرشح للانتخاب).

تمهيد: إن المنتخَب، في الإسلام كما في النظم الوضعية، قد يصير رئيسا لملايين من الرقاب والأموال، لأجل ذلك تطلب سائر القوانين - المنظمة للعملية الانتخابية - شروطا في العضو الرئيس خصوصا و المنتخَب عموما.

المطلب الأول: شروط المنتخَب في الفكر السياسي الوضعي.

تمهيد: إن النزعة العامة لدى الفكر الوضعي يميزها تساهل نسبي في المرشحين للمناصب المنتخَبة. و هذا النهج " المتسامح " ساد أكثر عصور الانتخابات في أوروبا خاصة، و يشمل - اليوم - أغلب المواطن التي تتبع الفكر السياسي الغربي[1]. أما الشروط المطلوبة في المرشح للانتخاب فيمكن حصرها في ما يأتي:

1- تميل قوانين أكثر بلاد العالم المعاصر إلى توسيع حق الترشيح: **النظم الانتخابية، ص: 47.**

قلت: في تاريخ العالم الغربي الحديث و المعاصر، استعاد عامة الناس الحق في الترشيح من خلال الثقة الممنوحة للفرد، و التي اتسعت سيادتها بعد الثورتين الأمريكية و الفرنسية(نهاية القرن 18 م). و لم يكن غريبا أن يرافق تعميم حق الاقتراع تعميم حق

الترشيح. بل إن تطور آثار الثورة الفرنسية قد أسقط بعض القيود عن العضو المنتخَب **كالوكالة الآمـرة**، و طرد المنتخَب: **راجـع ص: 300 ضمن هذه الأطروحة)**. و لم يشدد الغربيون، منذ البداية، في شروط الترشيح: ففي **الإعلان الفرنسي لحقـوق الإنسان والمواطن**، التي أصدرها الثوار المنتصرون في الثورة الفرنسية عام 1789 م، ورد في المادة 6 إثبات حق كل المـواطنين فـي الاشتراك في وضع القوانين، مباشرة أو عن طريق ممثليهم: **القانون الدستوري و المؤسسات السياسية، أندريه هوريو: 168/1.** و في هذه الفترة (قرن 18 و 19 م) كان حرص المنتخِبين منصبا على اختيار المرشحين المجربين ذوي الخبرة، و إن لم يكونوا متخصصين، و لكنهم جديرون بالحكم لأسباب مختلفة منها استعانتهم بالمتخصصين، و قد مكن هذا من تحقيق نجاح كبير في القيادة السياسية: **المرجع السابق: 198/1 و 199.**

الفرع الأول: شرط السن: فالحكم يتطلب مزيدا من التجربة[1]، و لذلك تشترط القوانين المعاصـرة عمُرا أزيد من سن المنتخِب القانونية (18 أو 21 سنة): فالترشح لمجلس الشيوخ الفرنسي يتطلـب بلوغ الخامسة و الثلاثين(35)، إضافة إلى شروط أخرى[2].

الفرع الثاني: السلوك: فمن ذلك أن المرشح للانتخاب ينبغي أن يكون:

البند الأول: غير مفلِس: فقد كان صدور قرار قضائي بإفلاس الشخص يلزمـه بالحـصول علـى إعادة اعتبار قانوني يسمح له بالترشح[3].

البند الثاني: السلامة من جرائم محددة: فقانون الانتخابات البلجيكي الحاضر يشترط – في المرشح للمجلس النيابي – ألا يكون معرضا لعقوبة تفوق أربعة (04) أشهر[4].

الفرع الثالث: عدم استغلال النفوذ: ينبه الأستاذ هوريو إلى أن حاكم منطقة أو مـدير انتخاباتهـا السابقة، و غيرهما من أصحاب النفوذ، ممنوعون من الترشح فيها إلا بعد مضي مـدة محـددة[5]. ذلك أن هؤلاء الأفراد تنشا لهم، بحكم مناصبهم، علاقات قد تشكل ضغطا انتخابيا يفسد الاختيـار الحر.

الفرع الرابع: ألا يكون عضوا في مناصب تمنع ترشيحه: حرصا علـى تحقيـق الفـصل بـين السلطات و تحقيق الاستقلالية لكل عمل، تشترط قوانين بلاد كثيرة عدم كون المرشح وزيـرا[6]؛ أما النظم ذات **النظام البرلماني** فترخص في ذلك، لأن تعاون السلطتين: التشريعية (البرلمـان)

1- القانون الدستوري و المؤسسات السياسية: 232/1.

2- article LA 296, code électorale Français:

http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/VisuArticleCode?commun=CELECT&code=&h0=CELECTOL.rcv&h1=1&h3=4

3- القانون الدستوري و المؤسسات السياسية: 232/1.

4- http://www.conseil-constitutionnel.fr/dossier/presidentielles/2002/documents/cel.htm

5- القانون الدستوري و المؤسسات السياسية: 232/1 و 233.
6- النظم الانتخابية، ص: 53.

والتنفيذية (الحكومة) أمر منطقي لأنهما يتبعان جهة سياسية واحدة[1].

الفرع الخامس: التقدم بطلب تسجل رسمي: و تشمل الصيغة الرسمية: إيداع الطلب في المدة التي يعلن القانون عنها، و تحديد مكان الترشح (في الانتخابات النيابية أو المحلية). هـذا و لا يحـق للمترشح الانسحاب من المنافسة الانتخابية إلا بعد طلب مصادق عليه من إدارة الانتخابات، قبـل عشرة (10) أيام من موعد الانتخابات[2].

1- النظام البرلماني هو الذي تُشكل الحكومة فيه من الفائز بأغلبية مقاعد البرلمان، تم تتسلم تسيير أمور الدولة، و ليس لرئيس الدولة معها إلا سلطات محدودة: **النظم الانتخابية، ص: 53.**
2- المرجع السابق، ص: 51.

المطلب الثاني: شروط المنتخَب في الإسلام.

تمهيد: أن ولاية الناس من أعظم الأمانات و لا شك، و الانتخاب سبيل للتوصل إلى هذه الولايات كالإمامة العظمى أو عضوية المجالس النيابية (فالإمام الأعظم يقود الدولة نيابة عن الأمة، و باختيارها، فهو منتخَب؛ و عضو مجلس أهل الحل و العقد ينوب المسلمين بالمشاركة في إصدار التنظيمات التي لا تصادم الشريعة، و هو – في هذا العصر – يختار من طرفهم، كما رجح فقهاء معاصرون[1]). لأجل ذلك طلب الإسلام شروطا كافية لتأمين وصول الأكفاء إلى مناصب القيادة و التسيير. و لا بد هنا من التفريق بين طائفتين من الشروط: **الأولى** تعني سائر المرشحين للولايات. و **الثانية** تخص المرشح لمنصب الخلافة.

الفرع الأول: شروط سائر المرشحين (المنتخَبين):

البند الأول: شرط العقل و البلوغ: و عليه الإجماع[1].

قلت: و أقترح – بناء على السوابق الراشدية – الأعمار الآتية:

أولا: لا يقل سن المرشح لعضوية مجلس أهل العقد و الحل (مجلس النواب) عن خمسة و عشرين (25) عاما قمريا، استئناسا بالمشاركين في بيعة العقبة الثانية، و بعضهم لم يجاوز هذه السن، (وقد جاؤوا نوابا عن أقوامهم، و انتخب بعضهم نقيبا، و هو غير بعيد عن هذا العمُر) [2].

ثانيا: أما مجلس أهل العقد و الحل الذي توكل إليه عملية انتخاب الإمام الأعظم فينبغي أن تكون سن كل عضو فيه أربعة و ثلاثين (34) عاما قمريا: ذلك أن عبد الله بن عمر كانت هذه سنه يوم رشحه أبوه عمر - رضي الله عنهما - مع الستة أصحاب الشورى.

ثالثا: و لا أرى صلاحية من كان دون الخامسة و العشرين لرئاسة حكم مدينة أو إقليم، قياسا على سن النقباء، و عملا بما كان عليه ولاة الرسول - صلى الله عليه و سلم - على اليمن (كعلي بن أبي

طالب) و غيره، و هم فوق الخامسة و العشرين. و إذا صار هؤلاء الحكام الإقليميون ينتخَبون اليوم، فينبغي ألا تقل أعمارهم عن سُنة النبي - صلى الله عليه و سلم - و الله أعلم.

1- راجع ص: 268 ضمن هذه الرسالة.

2- راجع ص: 61 و 62 من هذه الأطروحة، و انظر تراجم المبايعين في **الإصابة لابن حجر**.

__البند الثاني: شرط العدالة:__ إن أفضل ما يقال عن شرط العدالة هو ما طلُب منها في عضو مجلس أهل الحل و العقد (هنا يدخل المنتخب للإمامة العظمى و للمجالس المحلية)، و خلاصة هذا شرط العدالة قد أحسن الشيخ رشيد رضا شرحها – نقلا عن الفقهاء – فبين أنها "... عبارة التحلي بالفرائض و الفضائل، و التخلي عن المعاصي و الرذائل، و عما يخل بالمروءة أيضا..." [1]. وبالمقاييس المعاصرة يذهب د. السنهوري مذهبا حسنا عندما يعتبر الأحكام القضائية – الصادرة ضد واحد من أهل الحل و العقد – مسقطة صفة العدالة، خاصة ما تعلق بثبوت شهادة الزور منه، أو تكرر اتهامه[2]. قلت: و لا شك أن الأمانة في حقوق الناس هي أول ما يراعى في أهل الحل والعقد في زماننا، و منها الوفاء بعقود العمل. قلت: فالمنتخب – لسائر المناصب – ينبغي أن يسلم عرضه من التزوير و الغش سلامة لا شية فيها، إضافة إلى صيانة النفس أموال الناس و عقود العمل.

__البند الثالث: العلم:__ لا شك أن العلم مشروط في كل منتخَب، غير أن نوع هذا العلم و مقداره يتفاوتان بحسب نوع المنصب الذي يرشح له، و في كل حال فإن الأمية مرفوضة لأن معناها أن تضيع حقوق كثيرة عبر وثائق لا يستطيع هذا العضو مطالعتها. و أقترح أن يكون سائر المنتخَبين حائزين مقدارا من العلم يمكنهم من القيام بما يأتي:

أولا: معرفة المعلوم من الدين بالضرورة، حتى لا يصادم بتشريع أو قرار، و ذلك كحرمة الزنى و وجوب الزكاة و غير ذلك.

ثانيا: إحسان مقدار كاف باللغات المستعملة في إقليمه أو قطره (و منها غير العربية)، ليكون على بينة من مطالب الرعية.

ثالثا: ألا يكون جاهلا – جهلا كاملا – بطرق صرف الأموال، صحيح لهذا خبراؤه، و لكن للمنتخَب مسؤولياته، فيعرف الضوابط الكبرى لصرف الأموال.

أما ما فوق ذلك من العلم و التخصص فيراعى فيه العرف، مع أفضلية الرفع من الشرط العلمي الأدنى مرة بعد مرة، توقيرا للعلماء الذين شرهم الدين.

البند الرابع: الكفاءة و الخبرة: و ذلك بمقدار ما يلزم للمنصب المرشح له، و لمنظم الانتخابات أن يطلب من الشروط ما يضمن حسن عمل مجلس المنتخَبين و سلامة سيره.

1- الخلافة، ص: 25.

2- فقه الخلافة، ص: 120، الهامش الأول.

البند الخامس: شروط أخرى: ذكر الشيخ فتحي يكَن طائفة من الوصايا تخص عضو المجلس النيابي تصلح – في رأيي – أن تعمم على سائر المنتخَبين، من هذه الوصايا أن يكون النائب:

أولا: حاد الذكاء حاضر البديهة، مشاورا لمن حوله متقبلا النصح و النقد.

ثانيا: واسع الثقافة محيطا بظروف عصره عارفا بالتحايل السياسي، غير واقع في ما يشغله عن مهمته الأساس: النيابة عمن انتخبوه لحراسة الدين و عمارة الدنيا.

ثالثا: أن يسير سيرا منظما وفق برنامج واضح مخطط سلفا، و ضمن جهود جماعية موزونة[1].

الفرع الثاني: شروط المرشح لمنصب الخلافة: إضافة إلى الشروط السابقة فإن جلال منصب الخلافة (الإمامة العظمى) استدعى طلب شروط إضافية، هي:

البند الأول: الإسلام[2]: لأن الإمامة العظمى سلطة تامة، و قد اعز الله أهل الإيمان أن يتحكم فيهم الكفار، قال الله -عز وجل- : ((وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)) [3]. ثم إن مهمة الخليفة الأولى هي حراسة الدين و الغيرة على المسلمين، و من ثَم وجب أن يكون مسلما، بل وعدلا صالح الأخلاق.

البند الثاني: الذكورة: هذا رأي الجمهور الأعظم من المسلمين، ما خلا الخوارج الذين جوزوا إمامة المرأة في بعض الظروف[4]. و عمدة الجمهور الحديث الصحيح: ((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً)) [5]، إضافة إلى أن " قسما كبيرا من المهام التي يقوم بها ولي أمر المسلمين في المجتمع الإسلامي دينية محضة كصلاة الجمعة و خطبتها و الأعياد، و صلاة الاستسقاء والكسوف ... الخ. ومن المعلوم أن المرأة لا يتأتى لها النهوض بهذه الشعائر العبادية بشكل شخصي في كل

1- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ص: 27 – 29.

2- أما اشتراط الإسلام في سائر المنتخَبين، بديار الإسلام، فلعه قول الأكثرين في من يلي ولاية للمسلمين، لكن الأستاذ المودودي رأى جواز ترشحهم لعضوية المجالس المحلية: **نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 359 و 360.**

ود. القرضاوي إباحة ترشح غير المسلمين – الذين يحترمون عهود المسلمين – لعضوية مجلس النواب الذي يمثل الأمة، لما كانوا يسعون لتمثيل جماعتهم، و قد استدل لذلك بأن السماح لهم بالترشح هو من البر بهم الذي أمرنا به في القرآن الكريم: ((لا يَنْهَاكُمْ اللهُ عَنِ الذينَ لمْ يُقاتِلوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لمْ يُخرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقسِطوا إليْهِمْ إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقسِطِينَ)): **الممتحنة: 8.** كما استدل الشيخ بجواز تولي الذمي وزارة التنفيذ، و هي سلطة عالية، و ذلك في عصور عديدة، لأنهم تولوها بولاية المسلمين، والوزير الذمي فوقه سلطان الخليفة. أنظر آراء د. يوسف القرضاوي في كتابه: **من فقه الدولة في الإسلام، ص: 195.**

3- النساء: 141.

4- آراء الخوارج الكلامية، د. عمار طالبي، مرجع سابق، ص: 129.

5- خرجه البخاري، حديث رقم: 4163.

الأوقات، فضلا على أن تقوم بها على مستوى القيادة للآخرين..." [1].

قلت: أما في ما عدا الإمامة العظمى فلا دليل يمنع المرأة من أن تُنتخَب لحكم قطر أو إقليم أو غير ذلك، لأن الحديث الوارد يعني الرئاسة العامة (ولاية الخلافة) كما يبين سبب وروده[2].

__*البند الثالث: عدالة الخليفة:*__ إن العدالة المطلوبة في الإمام الأعظم أعمق من المشروطة في سواه. وقد نبه د. عبد الرزاق السنهوري إلى هذا الموضوع عندما قال إن من يتبوأ منصب الرئاسة العامة ينبغي تسيطر العدالة على حياته الخاصة و العامة[3]. " و الإمام العادل كالقلب بين الجوانح، تصلح الجوانح بصلاحه و تفسد بفساده..." [4].

__*البند الرابع: علم الخليفة:*__ شرط بعض العلماء بلوغ درجة الاجتهاد الشاملة ليقدر على استنباط الأحكام في النوازل، و ينفذ الشرائع و يدرأ عن العقائد الشبهات[5]. و علم الخليفة بالشريعة، غيرها، ينبغي أن يكون أزيد من سواه من المنتخَبين، و الأفضل في هذا الأخذ باقتراح الشيخ رشيد رضا الذي دعا إلى إنشاء مدرسة عالية لتخريج المرشحين للخلافة[6]. قلت: و لابد أن تشتمل مقررات هذه المدرسة على قدر كاف من علوم الشريعة (كمقرر الليسانس، مثلا)، إضافة إلى قسط جامع من العلوم العصرية و تكوين متخصص في العلوم السياسية و الإدارة و ما لا بد منه، حسب ما يقتضيه العرف.

__*البند الخامس: السلامة الجسمية:*__ و قد أكد العلماء على سلامة السمع، البصر و النطق، و كذا فقد الرجلين أو اليدين، و سائر ما ينقص الحركة أو التفكير الصحيح[7]. قلت: بل إن بعضهم قد شرط الشجاعة والإقدام و بعضا من الشخصية العسكرية في الإمام الأعظم[8].

__*البند السادس: سن الخليفة:*__ أقترح أن يكون أدناها أربعين (40) عاما، و أقصاها سبعين(يوم يولى)، تيمنا بعمُر الرسول يوم بُعث، و بكون أعمار أمة الإسلام بين الستين و السبعين.

هذه هي **الشروط** المطلوبة في المترشح لمنصب **الإمام الأعظم**، يوم يأذن الله بذلك، كما قررها

1- رأي للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي منشورة بجريدة الشروق اليومي، العدد 1100، بتاريخ 2004/06/14.

2- راجع: **من فقه الدولة في الإسلام، ص: 175 و 176.**

3- فقه الخلافة، السنهوري، ص: 111.

4- رسالة الحسن البصري (110) إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز(101)، رحمهما الله: **العقد الفريد، مرجع سابق: 34/1.**

6- فقه الخلافة، السنهوري، ص: 112.

6- الخلافة، ص: 129.

7- الأحكام السلطانية، الماوردي، ص: 15، 32 و 33؛ المقدمة، ابن خلدون: ص: 206.

8- فقه الخلافة، السنهوري، ص: 114.

الفقهاء القدماء و المعاصرون[1]. لكن سؤالا ملحا ينبغي أن يطرح: ها يشترط تعدد المرشحين؟ وما موقف الشريعة من هذه المسألة التي يأبى بعض الناس الحديث عن الانتخاب إلا بطرحها[2]؟

البند السابع: تعدد المترشحين: لئن صار العرف الانتخابي، في الغرب المعاصر، لا يتصور الانتخاب إلا مع تعدد المرشحين، فإن الجدير بالتنبيه أن التشريع الإسلامي لم يوجب تعدد المرشحين و لم يحظره. إن الإسلام قد قرر بغير رجعة حق الناس في اختيار حكامهم و نوابهم[3]، و لكنه لا يجعل تعدد المرشحين غاية في ذاته، كما هو الوضع في الغرب الآن، بل الغاية هي تحقق الحرية في الاختيار السياسي[4]، و كراهية الوراثة و التغلب. أما أن يترشح واحد أو أكثر فهذا و ذلك متروكان لظروف المسلمين، كما سيأتي.

و مع هذا فإن الموروث الإسلامي يتضمن حالات تعدد المرشحين في مناسبات كثيرة، منها:

***أولا:* ما جرى في السقيفة** نموذج لتعدد المرشحين: فقد رشح شخصان – على الأقل[5] – كلاهما كفء لمنصب الخلافة، و هما: 1- أبو بكر الصديق. 2- سعد بن عبادة، رضي الله عنهما. و قد تداول الصحابة في أمر الخليفة المختار، و دافع كل عن رأيه ثم انتهت القلوب المؤمنة إلى انتخاب أبي بكر الصديق بشبه الإجماع[6].

1- أعرضت عن شرط النسب القرشي لعسر توفره الآن، و للخلاف الذي حدث فيه، راجع ص: 151 من هذه الرسالة.

2- أؤكد أن جوهر الانتخابات هو **الاختيار الحر للسلطة السياسية**، يؤكد هذا نشأة الانتخابات الحديثة(ق 18 م وما بعده): فقد كانت مكسبا ضد الحكم الوراثي أو المتغلب، أما تعدد المرشحين فهو واحد من الإضافات التي يراد بها منع الاحتكار السياسي، مثله مثل نفور البعض من الإجماع السياسي لأنه لا يدل على الديمقراطية: **لا ديمقراطية في الشورى، د. فريال مهنا، مرجع سابق، ص: 202.** و تُنتقد الانتخابات التي يكون فيها عدد المرشحين مساويا لعدد المقاعد (مرشح لكل مقعد)، و يستدل به على ضعف المجتمع ديمقراطيا لأن هذا يكرس هيمنة فئة واحدة على إرادة الناس: **النظم الانتخابية، ص: 48.** قلت: و هذا وضع ربما فسر حالة انعدام الثقة بالسياسيين في العالم الغربي، و الخوف من عودة الاستبداد في أثواب المنتخَبين. و إلا فما الحل إذا لم توفر شروط الانتخاب إلا مرشحا واحدا، و كان كفؤا لمنصبه مؤتمنا على المسؤولية؟ هل يقدَّم من لا يصلح منافسا شكليا؟ هل تتوقف عملية

الاختيار فيبقى المنصب شاغرا أو يشغله من لا يستحقه؟ ثم ما الفرق بين مرشح واحد و مرشحين لا بد أن يكون المنتخَب من أحدهما (كما في انحصار التنافس بين الحزبين الجمهوري و الديمقراطي في الولايات المتحدة الأمريكية، و بين المحافظين وحزب العمال في بريطانيا)؟ و ماذا لو أن شخصا رغب عن مرشحي الحزبين و رأى أن يختار من غيرهما؟ قطعا سيذهب صوته هدرا مع أنه يقصد اختيارا حرا لم ينجح في الحصول عليه!

3- راجع مباحث الباب الثاني.

4- لينطلق المنتخَب و المنتخِبون إلى الدعوة إلى و عمارة الأرض بالخير.

5- و بعض الباحثين يعتبر أن المرشحين، عمر و أبو عبيدة (رشحهما أبو بكر)، سعد بن عبادة (رشحه قومه من الخزرج والأنصار)، أبو بكر الصديق (رشحه عمر والمهاجرون)، علي (رشحه بنو هاشم).

6- راجع مطلب **الانتخاب في عهد الراشدين**.

ثانيا: **أعمال الستة أصحاب الشورى**[1] دليل آخر على جواز تعدد المرشحين للخلافة العظمى[2]: فقد كان الأمر في ستة، ثم صار إلى اثنين (علي و عثمان) باختيار من الأربعة الباقين، ثم اختير عثمان بترجيح من عبد الرحمان بن عوف، رضي الله عنهم جميعا.

ثالثا: بعد الفتنة الكبرى(سنة 40 هـ) و مقتل الإمام علي - رضي الله عنه- لم يستقم أمر الخلافة الواحدة، بل صار الناس أمام مرشحين: **الحسن بن علي** (رشحه بعض الصحابة و أهل الكوفة) و**معاوية بن أبي سفيان** - رضي الله عنهما- رشحه بعض أهل الشام، و انتهى الأمر بتنازل الحسن لمعاوية – حقنا للدماء – عام 41 هـ [3].

رابعا: و تكررت حالة المرشحيْن عندما ترأس **عبد الله بن الزبير** بالحجاز و العراق و اختار بعض أهل الشام **عبد الملك بن مروان**[4]، و المؤسف أن الأمر حسمه الاقتتال.

خامسا: و لم تنكر كتابات فقهاء السياسة الشرعية تعدد المرشحين:

1- **فالماوردي** (450) يصرح بوضوح: " ... فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته و لا يتوقفون عن بيعته , فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه , فإن أجاب إليها بايعوه عليها و انعقدت ببيعتهم له **الإمامة...**" [5].

2- و الجويني (478) يقبل حالة وجود مرشحيْن، قال - رحمه الله - : " ... إن الاختيار إنما يفرض له أثر إذا تقابل ممكنان و لم يكن أحدهما أولي من الثاني و لم يتأت الجمع بينهما، فيعين الاختيار أحد الجائزين، فالاستظهار مع تعذر المعارضة والمناقضة يتضمن ثبوت الإمامة..." [6].

ينبغي التأكيد هنا على أمرين استقرا في الشريعة: حسن الاختيار إذا تعدد المرشحون، وإجراء الانتخاب و لو في حالة المرشح الوحيد. أما **حسن الاختيار** فلأن الانتخاب أمانة يجب أن تؤدى

1- راجع ص: 69 ضمن هذه الأطروحة.
2- و إذا جاز تعدد المرشحين لمنصب الخلافة - و هو المنصب الأعظم - فجوازه في المرشحين لغيرها أولى.
3- تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص: 158.
4- راجع ص: 78 ضمن هذه الرسالة.
5- الأحكام السلطانية، ص: 17.
6- غياث الأمم، مصدر سابق، ص: 237.

على وجهها، و لا بد - حينئذ - من التصويت لصالح الأكفأ الأمين، فإن تساووا فالأحفظ لكتاب الله، ثم الأتقى و الأكثر ذكرا لله، ثم من ليس حريصا على الترشح، ثم من زاده الله بسطة في العلم و الجسم، و غير ذلك[1].

أما إجراء الانتخاب و لو مع **المرشح الوحيد** فلا مفر منه، و يجب إنفاذه، لأن الانتخاب عقد بين الأمة و المنتخَب قبل أي شيء آخر[2].

في **خلاصة** هذا المطلب الثاني لا بد من التأكيد على أمور:

1- إن شروط المنتخَب في الإسلام أضبط و أدق، و هي قادرة - إن أُحسن تنفيذها - على الرقي بحال الناس في السياسة و المجتمع.

2- إن تعدد المنتخبين ليس حراما و لا هو واجب في الإسلام: فلا نص في الموضوع، و إن كانت السوابق التاريخية الراشدية تتضمن الحالتين. و تعطل الحياة الانتخابية الإسلامية لم يسمح بتطوير هذه الصيغ كما حدث في الغرب.

3- إن الميل إلى تعدد المنتخَبين له ارتباط بالحياة الغربية المشدودة إلى الدنيا و شكلياتها: و إلا فكيف يكون الإجماع السياسي نقيصة في الديمقراطية؟ إن نهج الإسلام يعد الانتخاب وسيلة لتحقيق المشاركة الحرة المسؤولة في تصب السلطة، ثم لا يشترط تعددا و لا تفردا: فلو تيسر أن ترشح واحد أو رُشح، و كان الأفضل في منصبه فإن الانتخاب يجرى إتماما لعقد الخلافة، فلم البحث عن مرشح ثان؟ و لعل هذا الثاني قد تراجع لما علم بكفاءة الأول و أمانته، فتنازل له عن رضا وشهادة له بالكفاءة.

إن أفضل ما يجمع أطراف هذا المطلب هو الآية الكريمة: ((يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ)) [3].

1- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 298.

2- فقه الخلافة، ص: 127.

3- القصص: 26.

المبحث الثالث: واجبات المنتخَب.

تمهيـــد: إذا كان المفترض العثور على التزامات ثقيلة للمنتخَب تجاه منتخِبيه في سائر الـــنظم، فإننا – هنا أيضا – واجدون التشريع السياسي الإسلامي أفضل بكثير من الفكر السياسي الغربـــي الذي لم يُفد من احتكاكه بالمسلمين في هذه المسألة.

المطلب الأول: واجبات المنتخَب في الفكر السياسي الوضعي (نماذج).

تمهيـــد: أظهرت مسيرة الانتخابات واجبات المنتخَب من خلال أربعة أوضاع تفسرها الفتـــرات التاريخية التالية: الفترة السابقة للقرن 18، عصر ق 18 م، سنوات الثورة الفرنسية و أواخر القرن 18 م، و الزمن المعاصر.

الفرع الأول: واجبات المنتخَب قبل القرن 18 م: لم تسمح هيمنة الملكية على أغلب فتـــرات هـــذه المدة بضبط واجبات المنتخَبين و تطوير أدائها. و في المدن الإغريقية و الرومانية نشط المنتخَبون لأداء واجبات كبرى كان من نماذجها:

أولا: سن القوانين لمصلحة مجموع المواطنين، كالذي كان يؤديه منتخَبو جمعية الأبـــلا (Apella) بإسبارطة، في ق 8 ق.م[1].

ثانيا: الدفاع عن مصالح الشعب ضد الاعتداء الخارجي، أو لدى بعض الحكام، كمـــا حـــدث فـــي روما زمن الجمهورية (509 – 27 ق.م) [2].

الفرع الثاني: واجبات المنتخَب خلال القرن 18 م: في هذا العصر انتظمت واجبات المنتخَب عبر نظريات السيادة التي صار المنتخب – بمقتضاها – وكيلا عن المواطنين المنتخِبين. و قد اتخـــذت

هذه الوكالة – أحيانا – شكلا إلزاميا صارما لا يسمح لهم بمناقشة قضايا لم يوكلهم فيها المنتخِبون[3]، و هذا ما يعرف بالوكالة الإلزامية، و سادت في إنجلترا و فرنسا قبل ثورتها[4]. ومع

1- قصة الحضارة: 151/6.

2- المرجع السابق: 49/9.

3- حدث أن بعض المنتخَبين في فرنسا (قبل الثورة) كانت – جلسات نقاشاتهم مع الملك – تُعلق إذا عُرضت مسألة ليست في توكيلاتهم، فكانوا ينصرفون – حينئذ – للحصول على توكيلات جديدة: **مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 200.**

4- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، سعيد بوشعير، مرجع سابق: 87/2.

عيوب هذه النظرية فإنها ساهمت في ضبط واجبات المنتخَب المدونة في التوكيل الممنوح له من طرف منتخِبيه، و مهدت لتطوير الأداء النيابي.

و لأن منتخَبي هذه العهد لم يكونوا متحررين من السلطة الملكية، في فرنسا خصوصا، فقد انحصرت واجباتهم في مناقشة تطبيق بعض الضرائب، و تحديد عقوبات بعض المخالفات، و ما لا يزيد عن هذا المستوى[1].

الفرع الثالث: واجبات المنتخَب خلال الثورة الفرنسية و أواخر ق 18 م: كان من آثار الثورة الفرنسية إلغاء الوكالة الإلزامية و منح حرية أكبر للنواب، و لم يكن هذا الإلغاء مضادا لأداء المنتخَب واجباته النيابية بقدر ما حرره من قيود خدمة المصالح المحلية الضيقة و تكليفه بحماية مصالح الشعب كله[2].

و قد توسعت واجبات المنتخَب لمجلس النواب لتشمل المشاركة في مراقبة الحكام (الملوك خصوصا)، و مناقشة ميزانية الدولة[3] و سياسات الدفاع و غيرها.

1- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 199.

2- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 221/1.؛ مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 202.

3- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 63/1.

المطلب الثاني: واجبات المنتخَب في الإسلام.

تمهيد: خوطب من يَلون أمر المسلمين (بالانتخاب أو التعيين) بطائفة من الواجبات تختصرها صفة جامعة هي **الأمانة.** غير أن المنتخَب يزيد على هذه بما التزم به للمنتخِبين من **شروط** و**وعود** حض الدين على الوفاء بهما، و بجملة من **الخصال** المقارنة – في الدين – لمنصبه.

الفرع الأول: واجب الأمانة: قال الله - تبارك و تعالى - : ((إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا...)) [1]. إن هذه الآية الكريمة تكاد تجمع سائر الواجبات التي يلتزم المنتخَب بأدائها، إنها أصل يرجع إليه كل منتخَب[2]، و من مظاهر الأمانة البينة:

البند الأول: التعرف على ظروف الرعية و البلاد: و ينبغي أن يستفرغ في ذلك جهده، لأن حسن المعرفة بأمور الناس يساعد على إيجاد الحلول لهم. و في سيرة الخليفة عمر - رضي الله عنه - نموذج فاضل لذلك: فقد كان يطوف بنفسه بين أزقة المدينة المنورة يتفقد أحوال الرعية، هذا مع أنه قد اتخذ العسس و الرقباء. و كان قد عزم – قبل استشهاده – على " أن يستكمل الرقابة بالسير في البلاد فيقيم شهرين شهرين في الشام، و مصر، و البحرين [شرق الجزيرة العربية]، والكوفة، و البصرة، و غيرها..." [3].

البند الثاني: الدعوة إلى الله – عز وجل – في كل وقت: و بشتى الوسائل المتاحة، و تشجيع كل المشاريع و البرامج التي ترسخ التدين و العقيدة، و الشرائع و الشعائر. كما يجب على المنتخَب أن يواجه – بوضوح و صرامة – كل ما يسيء إلى الإسلام: قال الله - تبارك و تعالى - : ((أُدْعُ إِلَى رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَ المَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ...)) [4]. و قال – أيضا – : ((الذينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ المُنْكَرِ)) [5].

1- النساء: 58.

2- و قد وجدت أن الخليفة المختار عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - من أفضل النماذج الإسلامية في أمانة الحكم، و لهذا فسأستشهد بتطبيقاته لهذه الآية المحكمة، و آراؤه ثابتة في المصادر الموثوقة(كتاريخ الخلفاء للسيوطي، و كتب السنن و المصنفات الحديثية، و سأكتفي بما أثبته الأستاذ العقاد في **عبقرية عمر** لدقة مناقشاته و حسن استفادته) . و لم أشأ العودة إلى أفعال الرسول الأمين و أقوال للاختلاف في كونه منتخبا من أهل بيعة العقبة الثانية أو ولاه الله أمر المسلمين: **راجع ص: 62 ضمن هذه الأطروحة.**

3- عبقرية عمر، مرجع سابق، ص: 117.

4- النحل: 125.

5- الحج: 41.

<u>*البند الثالث: الحرص على نفوس العباد(ضمان الغذاء و الأمن):*</u> لتعلق ذلك بمقصد حفظ النفس الضروري في الإسلام. و قد أثر عن المنتخَب الرئيس عمر بن الخطاب مواقف عظيمة في هذا الشأن:

1- فقد كان يحمل الطعام إلى الجوعى بنفسه، و يطعمهم بيده.

2- و اشتد حرصه على الضعفاء من النساء و تكفل برعايتهم القريبة.

3- و كان يقول: " لو مات جدي بطفت الفرات لخشيت أن يحاسَب به عمر".

4- و اهتم بتأمين الجزيرة العربية و الأراضي المفتوحة أكثر من ميله إلى فتوحات جديدة.

5- و له نجدة مشهودة في الكربات و الكوارث [1].

<u>*البند الرابع: رعاية أموال الأمة و المحاسبة المالية الشديدة:*</u> إن محاربة الفقر من أولى مهام كل منتخَب، و لابد أن يستعين في ذلك بسائر المهارات و الخطط التي تتيسر له. غير أن قرب منصب المنتخَب من مصادر التحكم في المال، في كل مجتمع و دولة، تمكن من حراسة المال العام (مال الأمة) رعاية أفضل.

و المنتخَب المسلم مطالب، في كل زمان و بلد، بتحاشي كل سقطة مالية[2]، وبالحذر من أن يستغل هو، أو ذووه، منصبه للإثراء. و عليه أن يستعمل إيمانه كله للصدع بالحق في وجه من تزين له نفسه العبث بأموال المسلمين أو سوء إدارتها، بعد التحقق و التثبت.

<u>*البند الخامس: الأمانة في التعيينات الإدارية:*</u> إذا صار إلى المنتخَب صلاحية اختيار معاونيه فقد وجب عليه تحري الأصلح (الأكفأ الأمين) لمهام الدولة و مناصبها: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :((مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَوَلَّى رَجُلاً وَ هُوَ يَجِدُ مَنْ هُوَ أَصْلَحُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُولَهُ)) [3]. فلا يجوز ألبتة التعيينات محاباة لقرابة أو حزبية أو صداقة أو شيء آخر غير الكفاءة و الصلاح. فإن تعسر على الحاكم معرفة ذلك فسبيل المسابقات و الامتحانات النزيهة طريق لتبرئة الذمة و إيصال الأصلح لمنصب المقصود[4].

و تتقضي مسؤولية المنتخَب (الرئيس، خصوصا) بتعيين الصلح، بل لا بد من مراقبة التزامه على الصـــلاح و الأمانة في المنصب الجديد: فقد سأل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

---

1- في نماذج هذا البند الخمسة أنظر: **عبقرية عمر – على التوالي – ص: 43، 45، 118 و 128، ثم 126**..

2- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ص: 33.

3- المستدرك على الصحيحين، مصدر سابق: 93/4.

4- قال نحو هذا الشيخ **عبد الكريم زيدان، الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 55-57.**

من حوله من الصحابة: " أرأيتم لو استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل أكنتُ قضيتُ ما عليّ ؟ قالوا: نعم. قال: " لا، حتى أنظر في عمله أعمِل بما أمرته أم لا ؟ " [1].

فهذه طائفة من أهم أمانات المنتخَب قديما و حديثا، و الحق أن كتاب **عبقرية عمـــر** للأســـتاذ العقاد ينبغي أن يقرأه كل منتخب، لأن فيه شرحا وافيا لكيفية أداء أمانة السلطة كمـــا أمـــرت بـــه النصوص، و الله أعلم.

<u>الفرع الثاني: الوفاء بالوعود و الشروط التي اتفق عليها المنتخَب مع منتخِبيه:</u> لابد من التأكيـــد – في البدء – على أن علاقة المنتخَب و المنتخِبين تكيف – شرعا – على أنها **وكالة** أو **إجارة**[2]. و لما كان الأمر كذلك فإن المنتخَب الوكيل ملزم بالوفاء بنص الوكالة، و كذلك الأجيـــر مـــأمور بتنفيذ شرط العمل المتفق عليه[3]. و بناء على هذا لو انتخب جمع من الناس رجلا ليرأس مدينتهم على أن يشجع الزراعة أكثر من الصناعة، أو أن يخفض من الضرائب مقدارا محـــددا، أو غيـــر ذلك، فالواجب على المنتخَب أن يفي بذلك مهما كلفه من جهد و تضحية، أو استقالة (يعزل نفـــسه) إذا اقتضى الأمر ذلك، وفاء بالعقود و العهود التي: قال الله - عز وجل - : ((يَا أَيُّهَا الـــذِينَ آمَنُـــوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ)) [4]. و قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :((آيَةُ المُنَافِقِ ثَلاثٌ إِذَا حَـــدَّثَ كَـــذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَ إِذَا اؤْتُمِنَ خَـــانَ)) [5]. إن عقد لقاءات دورية للإصغاء إلى المنتخِبين هي مـــن وسائل التعرف على آمالهم و آلامهم، و إن العلاقة بين المنتخِب و المنتخَب لا يجـــوز أن تنتهـــي بالإدلاء بالصوت في صندوق الاقتراع، بل ذلك – في الإسلام – بداية عقـــد الوكالـــة و الإجـــارة والأمانة.

<u>الفرع الثالث: خصال يلزم المنتخَب الاتصاف بها:</u> منها:

<u>البند الأول: تحسين أخلاقه:</u> يدعى إلى ذلك أكثر من سائر المسلمين، لأنه الأفضل عـــادة، و لهـــذا اختير. وقد نبه الماوردي(450) إلى ضرورة " اهتمام ذي الإمرة بمراعاة أخلاقه..." [6]. ذلك أن

1- و لذلك كان يحاسب ولاته على مكاسبهم المالية و يرسل إليهم المفتشين الماليين، و حذر عماله على الأمصار من الاحتجاب على الناس و استغلال النفوذ و التعالي على الرعية: **راجع: عبقرية عمر، ص: 111 و 113، و غيرهما.**

2- راجع ص: 234 من هذه الرسالة.

3- القوانين الفقهية، ص: 216 و 181.

4- المائدة: 1.

5- صحيح البخاري، حديث رقم: 33.

6- تسهيل النظر و تعجيل الظفر ف أخلاق الملِك و سياسة المُلك، أبو الحسن الماوردي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص: 8.

زلته وأمثاله، يضرب بها الطبل، كما قالت الحكماء.

البند الثاني: تواضعه: إن مناصب المنتخَبين كلها ليس مجالا للتعالي عن الناس و ابتغاء الوجاهة: 1- فقد " ... أعرض الرسول عن انتحال اسم الملك..." [1]، و في هذا مخالفة لنمط عصره وتفضيل للتواضع الجم للرعية. و كتب عمر - رضي الله عنه - يؤنب أحد ولاته لاحتجابه على الناس[2]، و عاتب عمرو بن العاص - رضي الله عنه- لأنه كان يتكئ في مجلس حكمه الذي يستقبل فيه الناس، وغير ذلك.

إن الوجاهة في الإسلام تكون باتباع أوامر الله و هديه، و القوة في الحق و التواضع مع العباد[3]، هذه هي الوجاهة الحق التي نبهت إليها الآية الكريمة: ((وَ كَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا)) [4]. لا يحل للمنتخَب في الإسلام أن يعتبر المنصب أداة للتعالي مهما كانت الأسباب. نعم، ينبغي الحفاظ على هيبة المنصب فلا تبتذل، و لكنها هيبة يضبطها خوف الله و حقوق العباد. إن من أحسن ما يلخص شخصية المنتخَب المتواضعة قول من قال: " يحكم و لا يملك " [5]، أو عبارة العقاد: حاكم (منتخَب و لا شك) يطيع قبل أن يطاع[6].

و الأستاذ العقاد يلفت انتباهنا إلى مستوى عال في هذا الموضوع عندما يتحدث عن " الرئاسة و الصداقة المختارة " التي سار بها النبي - صلى الله عليه وسلم - بين أصحابه[7]، أو حينما يقرر الرئيس أن يقرب إليه المرؤوسين على سبيل المحبة و التواضع، و لأجل تدريبهم على المسؤولية و العلم. إن هذا المستوى من التواضع بالحق لعله لن يجد مجالا صالحا للعمل به إلا بين أتباع محمد - صلى الله عليه وسلم - الصادقين.

إن **خلاصة** هذا المطلب يمكن أن تحصر في وجوب تقيد المنتخَب بالأمانة – إلى أقصى ما يستطيع – في دين الله و أرواح العباد و أموالهم، و أن يفي بشروطهم و يتواضع لهم. فإن لم يقدر

1- بدائع السلك في سياسة الملك، ابن الأزرق (أبو عبد الله محمد، 896، تحقيق: د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس: 107/1.

2- عبقرية عمر، ص: 113.

3- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ص: 32.

4- الأحزاب: 69.

5- الموسوعة في سماحة الإسلام، محمد الصادق عرجون، ط2، الدار السعودية للنشر و التوزيع، جدة، 1984: 547/2.

6- المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، مرجع سابق: 595/5.

7- المرجع السابق: 73/1.

ينبغي له أن ينسحب في أول فرصة لا تضيع معها مصالح الناس.

المبحث الرابع: حقوق المنتخَب.

تمهيد: تقلبت حقوق المنتخَب عبر الأعصار و الأمصار بين إفراط و تفريط كبيرين، و أحاط بها – غالبا – سوء الفهم و التنفيذ: فما وضعها في النظم الوضعية قديما و حديثا؟ و ما موقف نظام الإسلام منها؟

المطلب الأول: حقوق المنتخَب في الفكر السياسي الوضعي (نماذج).

تمهيد: إن متابعة عامة لأوضاع المنتخَبين في التاريخ الانتخابي القديم (قبل ق 18 م) لا تُظهر أن أحوالهم كانت مريحة أو مغرية. غير أن هذا الحال قد تحسن بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، كما توضح هذه الأمثلة.

الفرع الأول: حقوق المنتخَب قبل القرن 18 م: لا يبدو أن الأزمنة التي حكمت فيها النظم الانتخابية قد أثبتت حقوقا كافية للمنتخَبين، و هو واضح في المصادر التاريخية، السياسية أو العامة، التي لم تحو شيئا ذا بال في هذا الموضوع. و الذي يظهر، في مسيرة المدن الإغريقية على الأقل، أن أداء الواجبات و التكاليف قد غلب على الحقوق، صحيح أن حاكم أثينا كان يدفع تعويضات لأعضاء الإكليزيا Ecclésia (مقر الاجتماع الانتخابي، 505 ق.م) إذا كانوا فقراء[1]، نظير أعمالهم التي تركوها لأجل حضور الشغال الانتخابية، غير أن كثيرا من المنتخَبين كانوا متطوعين بالمهام السياسية. و في مدن روما الإمبراطورية(27 ق.م – 565 م)، كبومبي وبيزا، "... كان على الحاكم أن يهب مدينته مالا كثيرا نظير تفضيله على غيره" [2]. و الخلاصة أن

حقوق المنتخَبين لم تكن مضبوطة ضبطا تاما في الفترة السابقة لظهور الأفكار التمثيلية والانتخابية الحديثة (ق 18 م).

الفرع الثاني: حقوق المنتخَب بدء من ق 18 م: رغم أن نظريات السيادة الشعبية قد أثمرت تنظيم العلاقة مع المنتخبين في شكل وكالة إلزامية[3]، فإنها – في تقديري – قد مهدت لظهور حقوق

1- الحضارات، لبيب الساتر، مرجع سابق، ص: 146 و 147.

2- قصة الحضارة: 22/11 و 23.

3- راجع – في هذه الفترة – ص: 323 و 324.

المنتخَب، النائب خصوصا: فأداء الوكالة الإلزامية يمنع اتهام المنتخَب بالتقصير، و هذا حق معنوي كبير. ثم إن النواب أصابوا حرية أكبر بعد الثورة الفرنسية: فلم تعد الوكالة إلزامية، و تبع هذا اعتبار التمثيل وظيفة، بل و من أرقى الوظائف التي تستحق مقابلا ماديا كافيا: راتبا حسنا، إقامة محترمة و غير ذلك. ثم توجت هذه حقوق المادية بحق معنوي كبير هو حق الحصانة البرلمانية[1].

المطلب الثاني: حقوق المنتخَب في الإسلام.

تمهيد: ليس منصب المنتخَب، للرئاسة أو غيرها، طريقا للإثراء أو السؤدد في الإسلام، إنه وظيفة و مهمة قبل أي شيء آخر. غير أن الشريعة – العادلة الرحيمة – حفظت للفرد المنتخَب الحقوق التي تحفظ كرامته الإنسانية و تساعده على أداء مهامه التمثيلية. إن هذه الحقوق يمكن أن تصنف إلى قسمين: حقوق **مادية**، و أخرى **معنوية**.

الفرع الأول: الحقوق المادية: إن أهم هذه الحقوق – في تقديري – ستة: نفقة **الزواج**، **المسكن** الآمن، **الخادم**، **وسيلة الركوب**، **الراتب** العادل و **إزالة المنغصات**.(الجمع بين النصوص الواردة في حقوق من يلي للمسلمين أمرا و السوابق الراشدية في هذا الموضوع).

البند الأول: نفقة الزواج، المسكن، الخادم و وسيلة الركوب : ورد في ضمانها حديث المستورد بن شداد[2] مرفوعا: ((مَنْ كَانَ لَنَا عَامِلا فَلْيَكْتَسِبْ زَوْجَةً وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَكْتَسِبْ خَادِمًا وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَسْكَنٌ فَلْيَكْتَسِبْ مَسْكَنًا...)).قال الحاكم(405): هذا حديث صحيح على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه[3]. أما الكلام عن الدابة فثابت في مسند الإمام أحمد[4] من حديث المستورد

بن شـــداد - رضي الله عنه- نفسه. و الأصل أن الزواج و المسكن حق لكل مسلم لارتباطهما بمقصدي حفظ الدين بالعفاف والنفس بالسكن. أما الخـــادم و وسيلة الركوب فيعينا المنتخَب على

1- مناعة يتمتع بها أعضاء المجالس النيابية تحميهم مما قد تلجأ إليه السلطة التنفيذية تضييقا على خصومها السياسيين، و تـشمل منع متابعتهم حتى في القضايا الجنائية الخارجة عن إطار عملهم النيابي، ما خلا الجرائم الكبرى التي يحددها قـانون العقوبـات: **معجم المصطلحات السياسية و الدولية، مرجع سابق، ص: 104.**

2- صحابي قرشي، شهد فتح مصر، و توفي بالإسكندرية عام 45 هـ : **الإصابة، ترجمة رقم: 7934.**

3- المستدرك على الصحيحين: 406/1.

4- مسند الإمام أحمد (ضمن سلسلة: **الموسوعة الحديثية**)، مرجع سابق: 543/29 و 546. و قد حكمت لجنة التحقيـق بـصحة الحديث عموما: **المرجع السابق: 543/29.**

التنقل إلى المواضع التي يكلف بها في أعماله و مراقباته بلا حرج، بخاصة مع اتـساع أطـراف البلاد. و سائر هذه الحقوق الأربعة يراعى فيه التوسط في الإنفاق.

البند الثاني: الراتب العادل: يجوز للمنتخَب أخذ راتب معتدل لأنه أجير أو وكيـل بـأجر. و قـد استعمل عمر بن الخطاب رجلا فأعطاه راتبه، فقال الرجل إنه عمل يبتغي الأجر، غير أن عمـر ألزمه بقبول الأجرة استنانا بالأجرة التي فرضها الرسول لعمر نفسه، نظير بعض الأعمال[1].

و لذلك وجدنا بعض أهل الحديث يخصص في كتابه بابا **في أرزاق العمال**[2]، فالراتـب حـق ثابت لا نكير عليه، غير أنه لا يجوز أن يصير مرتفعا يغري الطامعين في المناصب الانتخابيـة. لقد كان راتب أبي بكر- رضي الله عنه- ثلاث (03) دراهم في اليوم[3]، و الذي أراه أن يـصير هـذا المبلغ راتبا مبدئيا لكل منتخَب، يضاف إليه ما يعيش به معيشة وسطا، إذا اقتضى العـرف ذلـك. غير أن المجتمع إذا رشح أحد أفراده، لأمانته و كفاءته، و كان هذا الشخص يكسب قبـل انتخابـه أموالا طائلة، فيجب أن يعوض بما يرضيه و يطمئنه في وظيفته الشاقة.

البند الثالث: إزالة المنغصات: ينبغي أن يسلم فكر المنتخَب من الكـدورات، كجـار الـسوء أو المرأة السليطة، أو الديون، و غير ذلك. لأن المنتخَب مطالب بمهام شاقة: رقابة علـى الإنفـاق، يقظة مع الضعفاء من الأمة، وغير ذلك. فإن عكرت هذه المنغصات و غيرها ذهنه أوشك علـى الفشل في مهامه(هذا و أمانته تقتضي تقديم المهمة العامة على متاعب الحياة الدنيا).

الفرع الثاني: الحقوق المعنوية: أرى أن أهمها أربعة: **طاعته، مناصحته، الـدعاء لـه**، و حـق المنتخب النائب في **الحصانة**.

البند الأول: طاعة المنتخَب: إنما يختار المنتحب لأنه الأفضل أو الأصلح للأمة، و من ثم فالواجب طاعته في غير المعاصي. و لقد أوجبت الشريعة طاعة الحاكم حفظا للنظام و قياما بشؤون الـدين

و الجماعة المسلمة: ففي الحديث الصحيح: ((مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ حُجَّةَ لَهُ...))[4]. و لا عجب فالبيعة تتضمن الاختيار + العهد على الطاعة في غير الآثام[5].

1-عبقرية عمر، ص:

2- كما عند أبي داوود في **سننه**.

3- وفيات الأعيان، ابن خلكان، مصدر سابق: 32/2. **قلت:** تعادل 1800 دينار جزائري تقريبا: لأن الدرهم هو عشر الدينار الذهبي، و الدينار الذهبي يزن 4.25 غراما ذهبيا = نحو 6000 د.ج (غالبا 1 غ ذهبي = 1000د.ج).

4- صحيح مسلم، حديث رقم: 1851.

5- راجع ص: 239 ضمن هذه الرسالة.

البند الثاني: مناصحته: إن النصيحة تعاون على البر و التقوى و مساهمة في الإصلاح و الدعوة إلى الله، و هي من حق الحاكم و النائب المنتخَبين على سائر المسلمين: قال - صلى الله عليه و سلم - : ((الدِّينُ النَّصِيحَةُ)) قلنا: لمن ؟ قال: ((لله وَ لِكِتَابِهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لأئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)) [1].

البند الثالث: الدعاء له: قال ابن تيمية - رحمه الله - : "... و لهذا كان السلف – كالفضيل بن عياض و أحمد بن حنبل و غيرهما – يقولون: لو أن لنا دعوة مجابة لدعونا بها للسلطان..." [2].

البند الرابع: الحصانة: إن المنتخَب النائب – في الإسلام – يستمد حصانته النيابية من رب العزة - تبارك و تعالى – قبل أي مصدر آخر. غير أن الحاكم المسلم المنتخَب يجب أن يحرص، أول ما يحرص، على تمكين النائب من حق الحصانة ضمانا لقيامه بواجبات المراقبة، المحاسبة المالية، (الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بوجه عام) أفضل قيام.

المبحث الخامس: العهدة الانتخابية.

تمهيد: العهدة الانتخابية هي المدة التي تحدد للمنتخَب قبل تجديد انتخابه أو إلغائه. و قد تباينت أوضاعها بين الفكر السياسي **الوضعي** و النظام **الإسلامي**، كما يظهر في المطلبين التاليين. و يرتبط بهذا الموضوع، لا ريب، مسألتا: **استقالة المنتخَب**، و **سحب الثقة منه** ، و هو موضح في مطلب ثالث.

المطلب الأول: العهدة الانتخابية في الفكر السياسي الوضعي.

تمهيــد: هنا – أيضا – يمكن تميز ثلاث مراحل ألقت بآثارها على العهد الانتخابيــة: المرحلــة **السابقة للقرن 18 م**، فترة **ق 18 م**، ثم العصر **المعاصر**.

الفرع الأول: العهدة الانتخابية قبل القرن 18 م: لم تنضبط العهدة في هذه الفترة بــشكل كــاف، ولعل من أسباب ذلك كون النظام الانتخابي كان في طور النشأة التي لم تخل من العثــرات. فقــد تردد نظام القنصلين – في روما – بين عهدة لمدة **سنة واحدة**، غير قابلة للتجديد، في مبدأ العهد الجمهــوري(59–27 ق.م) [3]، ثم صار القنصل مستحقا عضويــة مدى الحيــاة بمجلس الشيوخ

1
– صحيح مسلم، حديث رقم: 95.

2– السياسة الشرعية، ص: 140.

3– قصة الحضارة: 35/9.

– ذي السلطات الواسعة– إذا انتهت فترة ولايته[1]. ثم صار انتخاب القنصلين **مدى الحياة**، ما لم يتلبس أحدهما بجريمة خلقية خطيرة[2]، و أدى ذلك – تدريجيا – إلى نشوء النظام الإمبراطوري.

الفرع الثاني: العهدة الانتخابية خلال القرن 18 م: صار للمنتخَب مهام محددة بوكالــة إلزاميــة تنزع عنه صفة النيابة الدائمة. و في دستور الثورة الفرنسية لسنة 1791 كان النــواب ينتخَبــون لسنتين، و قد أبقى هذا الدستور على منصب الملك الذي ينتخَب مدى الحياة، و هو وضع أحــدث علاقة غير مستقرة و الملك و المجلس المنتخب[3].

الفرع الثالث: العهدة الانتخابية في العصر المعاصر: صار للعهدة الانتخابية أهــدافها الواضــحة: فتدعيما للديمقراطية "...يقتضي الحال أن يجدد تكوين البرلمان لدى مرور مدة معينة حتــى تبقــى الصلة مستورة بين الشعب و البرلمان من جهة، و حتى يكون هذا الأخير معبرا باســتمرار عــن مطامح و اتجاهات الشعب من جهة ثانية، و لا يتحول إلى هيئة تتمتع بسلطات مطلقة لا قيد عليها و لا مراقب..." [4].

و أسفرت الجهود الوضعية الحديثة عن اقتراح مدد متقاربة للعهدة الانتخابية، تصنف إلى عُهَد **قصيرة:** أربع(4) سنوات، **متوسطة:** (5) سنوات، و **عهد طويلة** (6 أو 7 ســنوات) [5]. و قــد أخذت فيدرالية سويسرا بالعهدة القصيرة في انتخاب نوابها لأربع (4) سنوات، أما فرنسا(قــانون 2002 م) فتتفضل العهدة المتوسطة (5) سنوات.

و إذا كانت المزايا العامة لتحديد العهدة هي منع المنتخَب من الإساءة في استعمال الصلاحيات الممنوحة له[6]، فقد اعتُرض على المدة القصيرة بكونها تجعل المنتخَب خاضعا للمنتخِبين خــشية

عدم تجديد عهدته، كما أن كونها طويلة يضعف رقابة المواطنين على المؤسسات المنتخَبة، و من ثَمَّ تفضل نظم سياسية كثيرة المدة المتوسطة(5 سنوات) [7].

1- قصة الحضارة: 54/9.

2- المرجع السابق: 59/9.

3- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 63/1.

4- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير، مرجع سابق: 86/2.

5- النظم السياسة، د. عاطف البنا، مرجع سابق، ص: 319.

6- تداول السلطة في نظام الحكم الإسلامي، عياش صيافة، مرجع سابق، 255.

7- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير: 87/2.

المطلب الثاني: العهدة الانتخابية في الإسلام.

تمهيد: لم تحدد النصوص القطعية مدة حكم خليفة المسلمين، و ظاهر السوابق الراشدية – في هذه المسألة – يرجح عدم تحديد عهدة لحاكم منتخَب (و النائب، أو العضو من أهل العقد و الحل مثله في هذا). غير أن انعدام النص قد فتح مجالا للنقاش بين المعاصرين من الفقهاء خصوصا، فكانت الآراء بين **معارض** تحديد العهدة الانتخابية و **مؤيد** لها.

الفرع الأول: معارضة تحديد العهدة الانتخابية و أدلتها:

البند الأول: معارضو العهدة الانتخابية: يمكن التمثيل لهم بالنماذج الأربعة الآتية:

أولا: قال **الكاساني** (الفقيه الحنفي، 587): "...الخليفة بمنزلة الرسول [في الأمة] فلهذا لم يلحقه العهد..." [1]. بل إن الكاساني- رحمه الله - قد استند، و غيره، إلى هذا الشبه بين الخليفة والرسول فمنعوا على الخليفة الاستقالة.

ثانيا: الأستاذ عبد القادر **عودة** - رحمه الله- الذي قال: " لا معنى لتحديد نيابة الخليفة ما دامت واجبة، و ما دام هو قادرا عليها صالحا للقيام بشؤونها" [2].

ثالثا: *د. علي **جريشة*** حيث أثبت في كتابه " إعلان دستور إسلامي"، المادة 19، رأيه في انتخاب الخليفة مدى الحياة، مستندا على السابقة الراشدة التي لم تحدد مدة معلومة[3].

رابعا: د. محمود الخالدي: رأى أن تبني عهدة انتخابية يتضمن مخالفة لإجماع الصحابة على عدم تحديدها[4].

البند الثاني: الأدلة:

أولا: الاستناد إلى السابقة الراشدية: حيث لم يحدَّد لأي خليفة من الأربعة عهدة، و قد أمرنا بالاستنان بهم: قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - : ((... فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ...)) (5).

1- بدائع الصنائع، مصدر سابق: 16/7.

2- الإسلام و الأوضاع السياسية، مرجع سابق، ص: 184 و 185.

3- إعلان دستور إسلامي، د. علي جريشة، مرجع سابق، ص: 16.

4- قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: 366 و 367.

5- صحيح ابن ماجة: 12/1.:

ثانيا: التأقيت مخالفة لإجماع الصحابة، و هو حجة، و لم يحددوا العهدة[1].

ثالثا: تحديد العهدة (خاصة للخليفة) فيه تشبه بغير المسلمين، و قد نهينا عن ذلك.

رابعا: النظر العقلي يرجح عدم تحديد العهدة حفظا للاستقرار و منعا للأطماع في المناصب[2].

الفرع الثاني: تأييد تحديد العهدة الانتخابية في نظام الحكم الإسلامي و حججها:

البند الأول: مؤيدو تحديد العهدة الانتخابية: منهم[3]:

أولا: المجلس الإسلامي العالمي المنعقد بإسلام آباد[4]: فقد ورد في نموذج الدستور الإسلامي الذي أقره، المادة23، الفقرة أ، النص على أن إمام المسلمين ينتخَب لمدة محددة، فضل المجلس عدم النص عليها[5].

ثانيا: د. عبد الرزاق السنهوري: الذي يرى أنه لا يوجد في **مبادئ** الفقه الإسلامي أي مانع من تحديد مدة الولاية، و أن ذلك جائز إذا تضمنه عقد الخلافة[6].

ثالثا: د. أحمد شلبي: اقترح عهدة رئاسية (خلافية) مدتها أربع (4) سنوات[7].

رابعا: و رأي د. يوسف القرضاوي جواز تأقيت الرئاسة في الإسلام[8].

خامسا: و اختاره د. القطب محمد القطب طبلية[9].

سادسا: و إليه ذهب الأستاذان: كايد يوسف محمود قرعوش؟ و عياش صيافة[10].

1- قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: 366.

2- تداول السلطة، مرجع سابق: ص: 228.
3- لم تخل القرون الإسلامية الأولى من بعض المواقف التي جوزت تحديد مدة الخلافة أو الولاية في حال الاضطرار: فقد مضى أن سكان دمشق قد اختاروا من بينهم رجلا يحكمهم حتى يجمع الله أمر أمة محمد على خليفة: **راجع ص: 78 من هذه الرسالة.** وقال الماوردي(450) مبينا الموقف في حال غياب الخليفة غيبة تطول: " ...فإن بعُدت و استضر المسلمون تأخير النظر في أمورهم استناب أهل **الاختيار** نائبا عنهم يبايعونه بالنيابة دون الخلافة، فإن قدم الخليفة انعزل المستخلف، و كان نظره قبل قدوم الخليفة ماضيا و بعد قدومه مردودا: **الأحكام السلطانية، ص: 36.**
4- انعقد بتاريخ 06 ربيع الأول 1404 هـ الموافق 10 ديسمبر 1983.
5- إعلان دستور إسلامي، مرجع سابق، ص: 133.
6- فقه الخلافة، ص: 208.
7- السياسة في الفكر الإسلامي (موسوعة النظم و الحضارة الإسلامية)، د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص: 64.
8- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 82-87.
9- الوسيط في النظم الإسلامية، د. القطب محمد القطب طبلية (جامعة أم درمان)، ط1، دار الإتحاد العربي للطباعة؟ 1982، ص: 352.
10- طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية، كايد يوسف محمود قرعوش، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987، ص: 226.

البند الثاني: الأدلة: من ذلك:

أولا: سكوت النصوص يعني إباحة تحديد العهدة[1].

ثانيا: إجماع الصحابة يفيد مشروعية عدم التحديد – ما لم يضر – لا وجوبه: فهم لم يبحثوا مسالة تحديد العهدة[2].

ثالثا: النظر العقلي الحالي يفضل تأقيت العهدة لا إطلاقها: فالبلاد الغربية التي نظمت – في نزاهة – هي أكثر الأوطان استقرارا سياسيا، أما العالم النامي أو المتخلف، حيث الحكم العسكري أو المستبد، فتحدث فيها انقلابات و اضطرابات متعددة[3].

رابعا: بل يرى الأستاذ عياش صيافة وجوب تأقيت العهدة الانتخابية مستندا إلى ما يلي[4]:

1- التأقيت يمنع البغي، وقد قال الله - عز وجل -:((وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ)) [5].

2- التحديد سير على سنة **التقدير** التي أرشدت إليها النصوص من مثل: ((وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)) [6]، و ((قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً)) [7].

3- إن في العمل بتأقيت العهدة احترام لسنة **التدافع:** قال الله – تبارك وتعالى - : ((وَ لَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ...)) [8].

قلت: و رغم جودة الاستدلال بهذه السنن الكونية فإن الأفضل – في تقديري – الاكتفاء بدلالتها على الجواز. إذ أن سننا مثل هذه ما كانت لتخفى على الصحابة، و لكنهم نظروا إلى أصل

الحكومة الإسلامية العظيم: **الشورى**، فحرصوا عليه منذ اللحظات الأولى للعهد الراشدي. و لما اطمأنوا إلى انضباطها لم يلتفتوا إلى سواها.

1- تداول السلطة، ص: 228. **قلت:** أما المحظورات – في شأن الحكم – فقد قطعت فيها النصوص، كتحريم الاستبداد (وجوب الشورى) و النهي عن خيانة أمانة الحكم، و المحاباة و غير ذلك.

2- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 84.

3- تداول السلطة، ص: 232. **قلت:** و للدكتور القطب طبلية تحليل خاص للأحداث السابقة لمقتل عثمان - رضي الله عنه - ترتبط بمسألة العهدة، حيث قال د. القطب: "... و من يدري؟ فربما كان من الممكن تفادي الفتنة و النهاية المفجعة لو كانت رياسته [عثمان] لفترة محدودة...". أنظر كتابه : **الوسيط في النظم الإسلامية، ص: 352.**

4- تداول السلطة، ص: 232.

5- الشورى: 25.

6- الحجر: 21.

7- الطلاق: 3.

8- البقرة: 251.

و رأيي أن زماننا هذا يصلح له التأقيت أكثر أعصار مضت، و هنا يقترح بعض الباحثين مددا متقاربة: د. شلبي: 4 سنوات[1]، 5 إلى 10 سنوات: د. محمد عبد الله العربي و الأستاذ كايد قرعوش[2]. و أقترح أن تكون العهدات الانتخابية كالتالي:

أولا: بالنسبة لعضوية مجلس **أهل العقد و الحل** (مجلس النواب): **5 سنوات** تقبل التجديد مرة واحدة. (عملا بأوسط ما توصل إليه النظر العقلي، و منه المسلم كالدكتور شلبي و غيره). و أرى نفس هذا الأمر يصلح للمنتخَبين لرئاسة الأقطار الإسلامية (داخل الخلافة الواحدة، يوم يمن الله بها)، و كذا حكام المدن و البلديات.

ثانيا: بالنسبة لعهدة الخليفة فيستحسن أن تكون 7 سنوات، قابلة للتجديد مرة واحدة: و في هذا من استئناس بحكم الراشدين، الذين لم يتجاوز أقصاهم مدة خمس عشرة (15) سنة. ثم أن زيادة عهدة الخليفة عن سائر المنتخَبين تمكن من الوقاية من فراغ الدولة من الحكام، و الله أعلم.

المطلب الثالث: استقالة المنتخَب و سحب الثقة منه (عزله).

تمهيد: إن الذين منعوا تحديد العهدة الانتخابية لا يترددون لحظة في الإعلان عن وجوب عزله إذا ارتكب ما يوجب عزله. فليس المقصود من الترخيص في الحكم مدى الحياة أن يفعل الحاكم ما يشاء. و إذا كان الفقهاء قد اختلفوا في الترخيص للخليفة المنتخَب **بالاستقالة**، فإننا هنا نجد

النصوص القطعية و الآراء الفقهية المتفقة حول وجوب عزل المنتخَب (الخليفة، ومن دونه بلا شك) إذا صدر عنه واحد من **موجبات عزله**.

<u>الفرع الأول: هل يجوز للمنتخَب الخليفة[3] أن ينعزل؟</u> اختلفت آراء الفقهاء، و أقدّر أن المقتبس التالي يجسد الإنصاف و الصواب الراجح: قال القلقشندي(821): "... و لو عزل نفسه من غير عذر من عجز أو طلب تخفيف ففيه **ثلاثة أوجه** أصحها أنه لا ينعزل لأن الحق في ذلك للمسلمين لا له. و الثاني ينعزل لأن إلزامه الاستمرار قد يضر به في آخرته و دنياه. و الثالث إن لم يولّ غيرُه، أو ولِّي من هو دونه لم ينعزل، و إن ولِّي مثله أو أفضل منه ففى الانعزال وجهان..." [4].

1- موسوعة النظم و الحضارة الإسلامية: السياسة في الفكر الإسلامي، د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص: 64.

2- طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية، كايد يوسف محمود قرعوش، ص: 226.

3- الذي أراه أن حكام الأقطار و المدن المنتخَبين يجري عليهم حكم الخليفة في حرمة الاستقالة أو جوازها، فيما يكره ذلك لعضو مجلس أهل العقد و الحل ما لم يحدث أزمة أو فتنة، فإن كان انسحابه يقضي على الفتنة نُدب له ذلك أو وجب، كما فعل الحسن بن علي، رضي الله عنه.

4- مآثر الإنافة في معالم الخلافة، القلقشندى (أحمد بن عبد الله)، ط1، مطبعة حكومة الكويت، 1985: 66/1.

أما الأدلة فمنها: أن أبا بكر قد طلب من الناس أن يقيلوه، و الحسن بن علي استقال حقنا للدماء. هذا من جهة كون الاستقالة جائزة، أما حالة كونها غير مباحة فإذا ادت إلى مفسدة أو ذهاب الأمن أو غير ذلك، و هو الذي أراه سببا منع أبا بكر و سائر الخلفاء من التأخر عن الخلافة مع أعبائها الشديدة.

<u>الفرع الثاني: عزل المنتخَب:</u> يقوم أهل العقد و الحل بعزل الخليفة المنتخَب إذا حدث منه ما يلي[1]:

أولا: الكفر أو الردة أو ترك الصلاة.

ثانيا: زوال العقل.

ثالثا: ذهاب الحواس (كالبصر و السمع) أو الأعضاء التي تمنع أداء مهام الخلافة كاملة.

رابعا: اختلال العدالة.

خامسا: افتقاد شرط العلم.

سادسا: فقد القدرة على تصريف الأمور.

سابعا: ترك الشورى.

ثامنا: الظلم[2].

1- سائر أسباب العزل الواردة هنا مستفادة من كتاب: **طرق انتهـاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية و النظـم الدسـتورية، كايد يوسف محمود قرعوش، مرجع سابق، ص: 236- 343.**

2- إن الدساتير الوضعية المعاصرة، و كذا قوانين الانتخاب، قد صارت تتضمن أكثر هذه الأسباب، ما خلا مـا يـرتبط بالعقيـدة والعبادة، و اختلال العدالة. فزوال العقل و فقد الحواس أو الأعضاء المؤثرة مصنف في العجز الصحي، و الظلـم قامـت لمنعـه الثورات... يضاف إلى هذا ارتكاب جريمة الخيانة العظمى، و هي سبب – بلا شك – لعزل المنتخَب في الإسلام.

خلاصة الفصل الثالث من الباب الثالث ضمن هذه البنود:

1- بعد تجربة المدن الإغريقية و الرومانية، حُرم الناس – لأزمان مديدة – من حق الترشح في النظم الوضعية، ثم أبيح لهم بشروط متساهلة.

2- و اليوم أضحت الحقوق الانتخابية واسعة، بأثر من نظريات السيادة و الأفكار الفردية، إلى درجة غلبة الأنانية أحيانا. و بالمقابل فإن الواجبات المطلوبة من المرشح ليست كافية و لا معادلة للحقوق الممنوحة له.

3- في الإسلام: ليس حق الترشح رد فعل لأوضاع سابقة، و هو منضبط بما يلي:

أ- الترشح مكروه ابتداء.

ب- يجوز إذا لمس الشخص في نفسه قدرة على درء مفسدة أو جلب مصلحة.

ج- الأولى أن يرشح الشخصَ جماعة مسجده أو هيئة سياسية أمينة.

4- شروط المنتخَب في النظم الوضعية تكاد تنحصر في ثلاثة:

أ- بلوغ الخامسة و العشرين(25) أو أربعين(40) سنة لمنصب رئيس الدولة.

ب- لم يصدر في حقه حكم بالإفلاس أو في جريمة مخلة بالشرف(اختلاس...).

ج- التقدم بطلب رسمي.

5- أما في النظام الإسلامي فيراعى – في **سن** المنتخَب – ما يلي:

أ- أعضاء مجلس أهل العقد و الحل (نواب مدينة أو قطر): 25 عاما قمريا.

ب- أعضاء مجلس أهل العقد و الحل الذين يختارون الخليفة: 34 عاما قمريا.

ج- حاكم مدينة أو إقليم: 25 عاما قمريا[1].

6- أما **عدالة** المنتخَب فتشمل:

أ- البعد عن الكبائر.

ب- عدم صدور أحكام قضائية ضده خاصة في التزوير، الغش أو حقوق الناس.

ج- مباعدة الشبهات في حياته العامة و الخاصة

7- أما **العلم** فيلزم سائر المنتخَبين مقدار كاف متنوع منه (شرعي، اقتصادي، إداري و لغوي).

1- في العواصم، و المناطق ذات الحساسية الدينية، ينبغي مراعاة مزيد من الخبرة والكفاءة: فقد كان أبو سفيان - رضي الله عنه - هو والي النبي - صلى الله عليه و سلم- على منطقة نجران (سكانها نصارى)، و خبرة أبي سفيان في القيادة غير خافية على أحد؛ و كان يخلف الرسول على المدينة الأكفاء كعلي بن أبي طالب- رضي الله عنه – و غيره.

و تكفُل مدرسة تخريج المرشحين للخلافة مقدارا أكبر مما ذُكر.

8- كما يشترط في المرشحين سلامة العقل، الحواس و البدن، إلا ما يؤثر في أعمالهم النيابية.

9- و لا مانع في الإسلام من **تعدد** المرشحين؛ غير أن هذا التعدد ليس غاية في ذاته، فلا يجب إن لم ير المسلمون ذلك، و الأساس الضابط – هنا – هو الاختيار الحر.

10- أفضل ما يلخص أوصاف المنتخَبين في النظام الإسلامي هو الآية الكريمة: ((يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ)).

11- أهم واجبات المنتخَب في الإسلام:

أ- معرفة أحوال الرعية.

ب- الدعوة إلى الله.

ج- ضمان أمن العباد و حراسة أموالهم.

د- الأمانة في تعيين الموظفين.

هـ- الوفاء بالوعود التي قطعها على نفسه للمنتخِبين.

و- التواضع.

12- أما **حقوق** المنتخَب فينبغي التأكيد على أن منصب المنتخَب ليس طريقا للإثراء،غير أن حفظ حقوق الإنسان و ضمان السكينة النفسية في عمل المنتخَب يقتضيان أن يُوفر له نفقات الزواج،

المسكن و خادمه، و وسيلة الركوب + راتب يعادل ثلاثة (3) دراهم يوميا (في حدود 2000 د.ج) + نفقات العمل في غير إسراف.

13- المنتخَب المؤمن أحوج إلى الحقوق **المعنوية** كالمناصحة و بذل العون، و الدعاء.

14- العهدة الانتخابية - في النظم الوضعية - استقرت على مُدد قصيرة (4 سنوات) أو متوسطة (5) سنوات أو طويلة (7 سنوات)، فإنها كانت موضع خلاف في مشروعية تأقيتها أصلا. والمقترح - بعد ترجيح جواز تحديد العهد الانتخابية - أن تكون خمس (5) سنوات لسائر المنتخَبين إلا الخليفة فيقترح له سبع(7) سنوات، و في المدتين يجوز تجديد العهدة مرة واحدة.

15- للمنتخَب أن يستقيل إذا لم يؤد ذلك إلى فتنة أو فراغ منصبه من الكفء له. و يعزل من منصبه إذا اختلت شروط المنصب، كالعدالة و الصحة و غيرهما، أ, وقع منه خيانة عظمى.

الفصل الرابع: الحملة الانتخابية؛ مشكلة تزوير الأصوات

المبحث الأول: الحملة الانتخابية.

المبحث الثاني: مشكلة تزوير الأصوات.

المبحث الأول: الحملة الانتخابية.

تمهيـــد: الحملة الانتخابية عبارة عن " مجموع الأنشطة التي تسبق عملية الانتخاب، و التي يقوم بها المرشحون و الأحزاب السياسية لنشر برامجها عن طريق الصحف و الإذاعــة و الإعلانــات والنشرات و الاجتماعات..." [1]. أو هي: " مجموعة الأعمال التي يقوم بها الحــزب أو المرشــح بغرض إعطاء صورة حسنة للجماهير و الناخبين عن سياسته و أهدافه، و محاولة التأثير فيهم بكل الوسائل المتاحة من خلال قنوات الاتصال الجمــاهيري، و ذلــك بقــصد تحقيــق الفــوز فــي الانتخابات"[2]. فإلى أي حد وصلت الحملات الانتخابية في النظم الوضعية؟ وما الموقف الشرعي منها؟

المطلب الأول: الدعاية الانتخابية في الفكر السياسي الوضعي.

<u>تمهيـــد</u>: انضبطت الحملات الانتخابية في القرن العشرين بشكل أفضل، كطريقة سلمية تعــوض التجمعات الهتافية أو الثورات المعروفة في القرون السابقة. و من أهم المسائل الشائكة فــي هــذا الموضوع: **وسائلها المادية** و غيرها، **العدل** في حصة المرشحين منها، مسألة **الضغوط** الانتخابية.

<u>الفرع الأول: وسائل الحملات الانتخابية:</u> إن أهم هذه الوسائل اثنتان: التمويل **المـــالي** و وســـائل **الإعلام.**

<u>البند الأول: التمويل المالي:</u> أخذت بعض الدول على عاتقها نفقات الحملة الانتخابية: ففي فرنـــسا، وبدء من سنة 1914، صارت خزانة الدولة تضمن توفير وسائل الدعايــة(الإعلانـــات الملـــصقة خصوصا) مع مراعاة أن يتساوى فيها المرشحون. و في ألمانيا(1966) كانت الدولة تمتنـــع عـــن تقديم معونات عامة للأحزاب السياسية، غير أنها كانت تكفل نفقات الحملة الانتخابيـــة لمرشـــحي جميع الأحزاب، حتى التي لم تحصل على نسبة 5% من الأصوات في آخر انتخابات[2]. وصـــار التكفل بتمويل الحملات الانتخابية أفضل في القوانين الحاضرة[3].

<u>البند الثاني: وسائل الإعلام:</u> ازداد تأثير الوسائل الإعلامية حتى غلب بقية أدوات الحملة الانتخابية

1- معجم المصطلحات السياسية و الدولية، د. أحمد زكي بدوي، مرجع سابق، ص: 51.

2- الحملات الانتخابية، زكرياء بن الصغير، دار الخلدونية، الجزائر، 2004، ص: 13.

3- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 234/1 و 235.

(كالمهرجانات و الاجتماعات العامة) منذ ستينيات القرن العشرين. و تـــوفر مؤســـسات الـــدول الغربية الإعلامية فرصا متكافئة، عموما، للمرشحين المتنافسين. و منذ 1964 كانت هيئة الإذاعة البريطانية موصوفة بالعدل الصارم بين المرشحين، بفضل الإدارة المستقلة التي تسيرها بعيدا عن هيمنة السلطة التنفيذية التي قد تكون طرفا في الانتخابات. و ألمانيـــا مثـــل بريطانيـــا فـــي هـــذا الموضـــوع، غير أن استقلال وسائل الإعلام عن التأثر بالحكومة تأخر نسبيا[1]. و قد كان لهـــذه التجارب، الناقصة أحيانا، أثرها: فانفتحت وسائل الإعلام أمام المعارضة في انتخابات كثيرة.

تجدر الإشارة إلى أن بعض الخواص يملكون وسائل إعلامية مؤثرة، و هم يتبعـــون أحزابـــا معروفة، غير أن استغلالها لم يؤثر بشكل حاسم في بعض نتائج الانتخابات[2].

<u>الفرع الثاني: الضغوط الانتخابية:</u> و هي **جسدية، معنوية** أو **مالية.**

<u>البند الأول: الضغوط الجسدية:</u> كالطرد من العمل (إذا كان العمل و صاحب العمل مـــن حـــزبين متنافسين) أو تحريض بعض المنتخِبين ليشوشوا على مرشح أو منتخِبين معينين، و غير ذلك.

<u>البند الثاني: الضغوط المعنوية</u> من ذلك:

1- ترشح بعض كبار الموظفين في مواطن عملهم السابقة[3].

2- الضغوطات الإعلامية الترويج لكون مرشح أو حزب محدد بيدهما الخلاص من الأزمات، وأن خسارته " ستترتب عليها آثار سيئة على الصعيد الاقتصادي و الإنمائي..." [4]. و من هذا القبيل "**صوت النفط في الانتخابات الأمريكية**": فقد صارت مصالح أمريكا الخارجية، السياسية والاقتصادية، أداة قوية للدعاية الانتخابية بين المرشحين في الانتخابات الرئاسية و النيابية[5].

3- يرى بعض الباحثين أن من الضغوطات الحديثة ما تعرضه مراكز الدراسات و الأبحاث الإحصائية من نتائج لاستطلاعات الرأي حول انتخابات معينة، فهي تصدر نتائج غير رسمية للانتخابات، قد يكون لها تأثير على المنتخِبين: مثل أن يظهر استطلاع رأي أن حظوظ مرشح محدد ضعيفة، فقد يكون لهذا الكلام أثر في عدم مشاركة بعض مؤيديه. و في المقابل قد تدعو نتائج بعض الاستطلاعات – إذا كانت متقاربة – إلى منافسة أشد بين المرشحين[6].

1- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 236/1.

2- النظم الانتخابية، 110.

3- القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، سعيد بوشعير، مرجع سابق: 131/1.

4- النظم الانتخابية، ص: 111.

5- "صوت النفط في الانتخابات الأمريكية"، مقال منشور بجريدة **الشروق اليومي، العدد: 1221، بتاريخ 2004/11/3، ص: 6.**

6-المرجع السابق، ص: 114.

<u>البند الثالث: الضغوط المالية:</u> و هي من أسوأ أنواع الضغوط، و من صورها:

1- محاباة إدارة الانتخابات لبعض المرشحين و انحيازها لهم (من خلال استعمال وسائل الدولة في الدعاية الانتخابية) [1].

2- التسامح مع المرشحين و الأحزاب الغنية، الذين يمكنهم ثراؤهم من استغلال أكبر لوسائل الإعلام الخاصة، و تقديم إغراءات شديدة للمنتخِبين لشراء أصواتهم[2].

و تحاول القوانين الانتخابية الحديثة مكافحة هذه الضغوطات بسن تشريعات متتابعة، منها:

1- توفير الأمن لحماية المنتخِبين، مع مراعاة عدم المبالغة في ذلك: لأن المبالغة في المظاهر العسكرية و البوليسية – يوم الانتخاب – قد يؤثر سلبا على المنتخِبين[3].

2- منع ترشح الموظف الكبير في منطقة عمله السابقة[4].

3- محاولة ضبط عمل وسائط الإعلام في ما يتصل بعمليات الترويج الانتخابية[5]، و تحكيم القضاء في المسائل المختلف فيها.

4- منع نشر نتائج استطلاعات الرأي أثناء الحملة الانتخابية إلى نهاية العملية الانتخابية[6].
5- التشديد على حياد إدارة الانتخابات في تعاملها مع سائر المرشحين و الأحزاب المتنافسة[7].
6- تحديد سقف للإنفاق على الحملة الانتخابية حتى يتكافأ المرشحون في منافستهم الانتخابية، بصرف النظر عن ثرواتهم المالية؛ و حدد قانون الانتخابات الفرنسي مبلغ ثمانية و ثلاثين ألف (38000) أورو مبلغا أقصى يسمح لكل مرشح بإنفاقه في حملته الانتخابية، يضاف إليه 0.15 أورو عن كل ساكن في الدائرة الانتخابية للمرشح المعني[8].

1- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، ص: 227.
2- النظم الانتخابية، ص: 112.
3- المرجع السابق، ص: 111.
4- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 222/1 و 223.
5- النظم الانتخابية، ص: 113.
6- المرجع السابق، ص: 114، نقلا عن قانون الانتخابات الفرنسي، المادة L52-2 المعدلة بالمادة 22 من القانون رقم 85-1317، الصادر بتاريخ 1985/12/13.
7- القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، هوريو: 239/1.
8- الأمر التشريعي (الفرنسي) رقم 200/916 الصادر بتاريخ 2000/9/19.

المطلب الثاني: الدعاية الانتخابية في النظام الإسلامي.

تمهيد: لا شك أن الحملة الانتخابية - كم تدور رحاها في النظم الوضعية[1] - بعيدة عن شعائر الإسلام في الجملة، و لذا عرض فقهاء العصر أدلة كثيرة على بطلان تصرفات كثيرة تقع في الحملات الانتخابية. غير أن هذا لا يعني إلغاء الحاجة إليها مطلقا، كما سيتبين من هذه الفروع الثلاثة.

الفرع الأول: الأصل عدم جواز الحملة الانتخابية: و إلى هذا ذهب بعض الفقهاء كالمودودي[2] وعبد الكريم زيدان[3] و خالد الشنتوت[4]، و غيرهم. قلت: و أرى أن هذا المذهب صحيح، إلا ما استثني في الفرع الآتي، و ذلك للأدلة:

أولا: إن ترشيح الإنسان نفسه لا يحل إلا بشروط صارمة، فكيف يسمح بدعاية انتخابية يقوم فيها الفرد المسلم بتزكية نفسه و آرائه[5] ؟ و في القرآن الكرم ((... فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى))[6].

ثانيا: الخوف من أن تقود الحملة الانتخابية إلى فساد العلاقة بين المسلمين: لأنها تجر إلى التعرض إلى الآخرين و تسقُّط عثراتهم، و هو خلاف ما أوصت به الشريعة[7].

ثالثا: تتضمن الحملة الانتخابية – أحيانا – المناظرات و الجدال، و هو منهي عنه غالبا، قال الله - عز وجل - :((فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا)) [8]. و الحملة و الدعاية الانتخابيان يخالفان الذوق الإسلامي و المروءة الدينية، من خلال التلهف الذي يسود المرشح – غالبا – أثناءها، و هو ليس من خلق المسلم و النفس المطمئنة، حتى لقد نادى الأستاذ المودودي بحرمان من يسعى في الحملات الانتخابية – بهذا التلهف – من حق المشاركة في الانتخاب بعد منعه من الترشح[9].

1- راجع تعريفاتها ص: 342 السابقة في هذه الأطروحة.

2- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 59 و 60.

3- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 54.

4- التربية السياسية في المجتمع المسلم، مرجع سابق، ص: 60.

5- إذا سلمنا أنه لن يطعن في غيره من المرشحين.

6- النجم: 6.

7- التربية السياسية في المجتمع المسلم، مرجع سابق، ص: 60.

8- الكهف: 22.

9- نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، ص: 60.

<u>الفرع الثاني: حالات الجواز</u>: تنحصر في حالتين:

<u>البند الأول: جواز الدعاية الانتخابية إذا نافس المسلمون غير المسلمين:</u> كما في البلاد التي شكل المسلمون فيها أقلية، في أوروبا و الهند و غيرهما. فهنا أرى – و الله أعلم – جواز الدعاية الانتخابية بمقدار معتدل يكفي لإزالة الشبهات عن حال المسلمين و يوضح برامجهم. فقد دافع المهاجرون إلى الحبشة عن مواقف الإسلام بوضوح، و ناظروا رسل قريش بقوة نصرة للحق لا للنفس[1]. و أنشد حسان بن ثابت - رضي الله عنه - الأشعار في الذوذ عن معالم الدين الشريف[2]، وغير هذا كثير مما يصلح للاستدلال على حل الدعاية الانتخابية، و محلها الحملة الانتخابية، إذا كان المنافسون كفارا.

و في مثل هذا الموقف لعل دفع الزكاة يجوز من جهة مصرف " في سبيل الله "، فقد افتـــى د. فيصل مولوي بعدم جواز دفع الزكاة للدعاية الانتخابية لأن المرشحين – في الـــبلاد الإســـلامية – ينافسون مسلمين[3]، عادة. و لعل هذا يومئ إلى ما أشرت إليه من جواز دفعهـــا إلـــى المرشـــح المسلم، القوي الأمين، إذا كان ينافس غير مسلم، و الله أعلم.

البند الثاني: جواز الدعاية الانتخابية للتعريف بالمرشح و آرائه بإيجاز: يرى د. عبد الكريم زيدان أن المرشح يجوز له أن " يعرف نفسه للناخبين، و يبين فكرته و منهاجه في العمل، و لا يزيد على ذلك" [4]. قلت: و هذا ضابط حسن، لأن المنتخِب المسلم محتاج إلى معرفة المنتخَب، حتـــى يقْـــدم على اختياره أو ترك على بينـــة، إذ هو منهي عن الخوض في ما لا يعلم، قال الله - عز وجل - : ((وَ لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)) [5].

أما بيان فكرة المرشح و منهاجه فالحاجة إليها أوكد لطرفـــي العمليـــة الانتخابيـــة: المنتخِـــب والمنتخَب، لأنها عبارة عن شروط عقد، فلا بد فيها من الوضوح و المعلومية، كما هو مقرر فـــي الفقه الإسلامي ضمن شروط المعقود عليه[6]. و مثال السمات العامة لمنهاج مرشح في الإسلام أن يقترح على مرشيحه العناية بالزراعة أكثر من الصناعة، أو تطوير تخصصات جامعية محددة، أو

1- الرحيق المختوم، ص: 126.

2- راجع ديوانه بشرح البرقوقي (عبد الرحمن)، دار الأندلس، بيروت، 1416 هـ.

3- مقال **بجريدة الشروق اليومي، عدد 1520، بتاريخ 2005/10/27، ص: 17.**

4- الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، ص: 54.

5- الإسراء: 36.

6- القوانين الفقهية، ابن جزي الغرناطي (741)، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ، ص: 163.

اختيار رأي المذهب الحنفي في العقارات، بيعها أو إجارتها، أو ما سوى ذلك مـــن الآراء الفقهيـــة المتقدمة أو المعاصرة. فيبين هذا لمنتخِبيه، و يسمعون من غيره ثم يختارون اختيارا حرا و أمينا.

غير أن هذا لا يحتاج – في تقديري – إلى دعاية مطولة أو حملات متكررة، بل يكفي – فـــي رأيي – وسائل غير متكلّفة قد يحسن أن تكون كما يلي:

1- كتابة البرنامج و طبعه و توزيعه على نفقة الدولة، إن كان المرشح كفئا و فقيرا، و ينبغـــي أن يتضمن كتاب البرنامج التعريف بالمرشح و صورته إضافة إلى التفاصيل الحقيقية، بلا مبالغـــة أو إغراءات. و على إدارة الانتخابات مراقبة صحة بنود الوعود الانتخابية.

2- يوزع البرنامج بعدد كاف أو تعلق ملخصات له في الأماكن العامة، الرجالية و النسائية.

3- للمرشح أن يعقد اجتماعين جامعين اثنين: الأول يعرض فيه خططه، و الثاني يجيب فيه عن أسئلة منتخِبيه الحاضرين، أو ممثليهم، حتى تُبنى عملية الانتخاب على برنامج و شروط واضحة[1].

4- تساهم وسائل الإعلام المرئية و المسموعة في عرض ملخصات وافية للبرنامج الانتخابي بصوت مذيعين محايدين، لا بتدخل المرشح نفسه. و يكفي في ذلك ثلاث(3) مرات خلال فترة حملة الانتخابية قد يكفي لها فترة خمسة عشر (15) يوما[2].

1- هذه الفترة قد تكون كافية في الانتخابات المحلية أو القطرية، النيابية أو الرئاسية، و يمكن أن تضاعف إلى شهر في حالة انتخاب الخليفة انتخابا مباشرا.

2- إذا صدقت نيته و دعا إلى الخير و عمل على تحقيق وعده ما استطاع و حالت الظروف دون تحقيق الوعد كله فإنه مثاب مأجور على إرادة فعل الخير: **فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1992: 435/2.**

المبحث الثاني: مشكلة تزوير الأصوات.

تمهيد: تفقد الانتخابات سائر جهودها التاريخية و تنظيماتها المعاصرة إذا تفشت في أوساطها آفة التزوير. و إذا كانت ظاهرة الغش الانتخابي (تزوير الانتخابات) مشكلة معاصرة نسبيا، (لارتباطها بتطور الانتخابات الحديثة التي صارت وسيلة التوصل إلى السلطة في أغلب المجتمعات) فإنها مجرَّمة في الشريعة الإسلامية و القوانين الوضعية. و يتضمن هذا المبحث **تعريف التزوير** مرفقا بأمثلة، و جهود **القوانين الوضعية** في **مكافحته**، ثم أدلة **حرمته في الإسلام**، مع **حلول مقترحة** للحد من هذه الظاهرة.

المطلب الأول: واقع التزوير و موقف القوانين الوضعية منه .

الفرع الأول: تعريف التزوير: المقصود به تشويه سير الانتخابات "... بحيث تعبر عن نتائج تختلف عن تلك التي أعربت عنها إرادة الناخبين" [1]. و من نماذج التزوير:

1- زيادة أوراق مزورة في صناديق الاقتراع.

2- تزوير النتائج (تغيرها) [2].

3- قوانين الانتخاب – في بعض الدول – تتضمن موادا تسهم في تغيير إرادة المنتخِبين، عبر تقسيم الدوائر الانتخابية بشكل يحابي بعض المرشحين، أو باشتراط أصوات انتخابية معينة[3]، وقد تبدأ عملية التزوير من مرحلة قيد المنتخِبين: إذ قد يسجل من لا حق له في الانتخاب حتى يسهل الاستفادة من صوته (الوهمي) عند الفرز، أو لا يُحرص على تسجيل من لهم حق الانتخاب[4]، وغير ذلك.

و قد تضاءل التزوير في أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية، لطول تجارب الناس فيه، بخلاف أكثر دول إفريقيا، آسيا و أمريكا اللاتينية[5]، إذ أكثرها قد خرجت من الاحتلال أو الحكم الفردي

1- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 226.

2- المرجع السابق، ص: 229.

3- نفسه، ص: 221؛ النظم الانتخابية، ص: 65.

4- الجرائم الانتخابية، د. أمين مصطفى محمد، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2000، ص: 15؛ النظم الانتخابية، ص: 35، 73 و 74. و منعا لذلك تسمح القوانين الانتخابية المعاصرة بالاطلاع على قائمة المنتخِبين: **النظم الانتخابية، ص: 35.**

5- مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. الغالي، ص: 226.

منذ عهود قريبة. غير أن سائر الدول – التي تُجرى فيها انتخابات – تنص على تجريم الغش الانتخابي.

الفرع الثاني: جهود القوانين الوضعية في مكافحة التزوير: إن قوانين انتخابية عديدة قد رصدت – لمجابهة الغش الانتخابي – وسائل وقائية و أخرى عقابية.

1- تنقيح قوائم المنتخِبين باستمرار، و الحرص على سلامتها من الأخطاء.

2- السماح بحضور مندوبين (ممثلين) عن المرشحين و الأحزاب مراحل العملية الانتخابية، بدء من قيد المنتخِبين إلى إجراءات التصويت، و انتهاء بفرز الأصوات.

3- تكليف القضاء بالإشراف على الانتخابات: من تقسيم الدوائر الانتخابية إلى إعــلان النتــائج، ضمانا لعدم انحياز تدخل الإدارة إلى أحد المرشحين[1].

1- النظم الانتخابية، ص: 74، 122 و 69.

المطلب الثاني: أدلة حرمة التزوير في الإسلام.

الفرع الأول: أدلة حرمة التزوير في الإسلام: التزوير غش انتخابي محرم في الإسلام بل خلاف، دل على ذلك نصوص كثيرة، منها:

أولا: قول الله - تبارك وتعالى - : ((يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللهَ وَ الرَّسُـولَ وَ تَخُونُـوا أَمَانَـاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)) [1]، و قال – أيضا – : ((إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَـى أَهْلِهَـا...)) [2]، وتزوير إدارة الانتخابات خيانة للأمانة لا تخفى على أحد.

ثانيا: و التزوير يخالف أمر الله - عز وجل - : ((وَ زِنُوا بِالقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لا تَعْثَوا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ)) (3). و القسطاس المستقيم أن يُحفظ لكل متنافس حقه دون زيادة أو إنقاص و بخس، فذلك من الفساد الأثيم.

ثالثا: قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي)) (4). و أعظم الغش أن يزور المرء حتى يضيع حق الناس في استنابة من يريدون، أو ترئيس من يحبون.

رابعا: و الغش الانتخابي شهادة زور من منظم الانتخابات، لمسؤوليته في حماية نتائجها، و شهادة الزور **كبيرة** لا ريب فيها لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : ((أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الكَبَائِرِ؟)) قالوا: بلى يا رسول الله. قال: ((الإِشْرَاكُ بِاللهِ وَ عُقُوقُ الوَالِدَيْنِ))، و كان متكئا فجلس و قال: ((أَلا وَشَهَادَةُ الزُّورِ، أَلا وَ قَوْلُ الزُّورِ))...فما زال يكررها حتى قلنا: " ليته سكت" (5).

خامسا: و التزوير اعتداء على حقوق العباد المبنية على المشاحة، لا سبيل إلى التوبة منها إلا بتسامح أصحابها، و قد يخطفهم الموت في أي لحظة.

سادسا: و النظر العقلي ينفر من الغش الانتخابي لأنه يقدم الخاسرين و يؤخر أصحاب الكفاءة، وذلك قد يمنع اجتهاد المهرة خوفا من العبث بمجهوداتهم. و معلوم أن هؤلاء المهرة المجتهدون هم قوام التطور و التفوق و اليقظة في المجتمعات.

1- الأنفال: 27.

2- النساء: 58.

3-الشعراء: 182 و 183.

4- صحيح مسلم، حديث رقم: 102(عن أبي هريرة).

5- صحيح البخاري، حديث رقم: 2511(عن أبي بكر).

لأجل هذا لم تختلف كلمة الفقهاء المعاصرين حول حرمة تزوير الانتخابات، و حذروا منه، ودعوا سائر المسلمين إلى مقاومته، من هؤلاء العلماء:

1- الشيخ محمد **الغزالي**(1996): استنكر التزوير في مناسبات عديدة، من ذلك قوله - رحمه الله - : "... إن تزوير الانتخابات خيانة عظمى، و إذا كنا قد رفضنا توارث الخلافة لأنه يأتي بأدمغة تافهة، فإن التزوير الذي أتقنه بعض الحكام لن يأتي إلا ببعض الفُتاك و الشطّار و هواة الفرعنة، ووجود هؤلاء طاعون يغتال الكفايات و الأمانات..." (1).

2- د. يوسف **القرضاوي**: إذ قال إن تزوير الانتخابات منكر أيّ منكر(2).

3- د. صلاح **نصر**(أستاذ الشريعة بجامعة القاهرة): الذي أنكر التزوير، و دعا إلى مواجهته بالمشاركة في الانتخابات مقدما الحجج التالية:

أ- أول الأصوات التي تزوَّر هي أصوات الموتى والغائبين.

ب- أن الصمت قد يفسّر بالرضا عن الوضع، أو هو ورقة راكدة لا يخشى منها.

ج- قال لي أحد كبار المحامين من الأمريكان:(If you don't vote, you already vote) إذا لم تصوِّت فأنت في الحقيقة قد أعطيت الصوت بتمرير أي شيء تريده الحكومة أو من شاركوا في الانتخابات.

د- إن تزوير صوتك يضاعف وِزْر الظالمين، ويضاعف احتقان المصلحين، وقد يضبطه بعض القضاة الصالحين، وتنشره الهيئات الدولية بما يلطخ وجه المزوِّرين[3].

<u>الفرع الأول: حلول مقترحة للتخفيف من التزوير</u>: من وسائل ذلك، إضافة إلى ما تحصل من جهود فقهاء القوانين المذكورة سلفا:

1- خفض الامتيازات التي تنال – عادة – بالفوز في الانتخابات، على نحو ما ذكرت في حقوق المنتخَب المادية.

2- ينبغي أن يكون مدير العملية الانتخابية، في كل مدينة و قطر، منتخَبا من طرف مندوبي المرشحين.

1- الفساد السياسي في المجتمعات العربية و الإسلامية، مرجع سابق، ص: 120

2- من فقه الدولة في الإسلام، ص: 93.

3- http://www.ikhwanshobra.com/article.php?mod=1&c=47&sc=&a=2034&back=YXJ0aWNsZXMucGhwP21vZD0xJmM9NDc

3- رؤساء المراكز (كل مركز يضم مجموعة من المكاتب) يجب أن تعينهم جماعة المصلين في حيهم.

4- ينبغي أن يكون كل مكتب انتخاب مزودا بكاميرات مراقبة سمعية بصرية، و أن تكون موصولة بقاعة تضم مندوبا عن كل مرشح + قضاة.

5- ينبغي أن يجري فرز الأصوات داخل مكتب الانتخاب، ثم تسلم شهادة لمندوب المرشح بنتائج هذا المكتب يمضيها رئيس المكتب.

6- يجب مضاعفة عقوبة المشارك في التزوير: ماديا، و معنويا (منعه من الترشح و الانتخاب لمدة محددة).

7- اقترح بعض العلماء إجراء الانتخاب داخل المسجد كالبيعة[1]. غير أني أرى – و الله أعلم – أن ذلك يصلح لانتخاب الإمام الأعظم دون غيره: لكثرة أعداد المنتخِبين، و غير ذلك.

خلاصة الفصل الرابع من الباب الثالث ضمن هذه البنود:

1- إذا كانت الحملات الانتخابية ركنا في النظم الوضعية، فإنها في الإسلام أميل إلى الحظر، و لا تجوز إلا بمقدار ما يعرف بمؤهلات المرشح و منهاجه، كما تباح إذا نافس المسلمون غيرهم.

2- ينبغي أن تخلص إدارة الانتخابات الواقع من الضغوط المادية و المعنوية ضمانا لنزاهة الاقتراع.

3- لا تجوز الحملة الانتخابية لأنها تزكية للنفس منهي عنها، و لأنها تتضمن – في الغالب – الجدال و انتقاص الغير، و هي محظورات شرعية.

4- تكفي مدة خمسة عشر(15) يوما للحملة الانتخابية، تمدد إلى شهر لانتخاب الخليفة إذا كان مباشرا، و يمكن استغلال وسائل الإعلام لتعريف موجز بالمرشح و برنامجه.

5- تزوير الأصوات مرفوض في الشريعة الإسلامية و القوانين الوضعية، و من صور التزوير: الزيادة في أوراق الصناديق، تغيير النتائج، تقسيم الدوائر الانتخابية بشكل يحابي بعض المرشحين.

6- تكافح القوانين الوضعية الغش الانتخابي (التزوير) بدْء من القيد الانتخابي، ثم بالسماح لمندوبي المرشحين بحضور مراحل العملة الانتخابية حتى حساب الأصوات و إعلان النتائج.

7- التزوير كبيرة محرمة في النظام الإسلامي، دل على ذلك نصوص قطعية.

8- من وسائل مكافحة التزوير المقترحة، إضافة إلى الجاري بها العمل:

أ- خفض الامتيازات الممنوحة للمنتخَبين قطعا للأطماع التي تقود إلى التزوير.

ب- انتخاب المشرف على الانتخابات و رؤساء مراكز الاقتراع.

ج- وضع سائر مكاتب التصويت تحت المراقبة الإلكترونية الموصولة بقاعة – على مستوى مقر المدينة – يجتمع فيها مندوبو المرشحين و قضاة الانتخابات.

و خلاصة الباب الثالث ضمن هذه البنود:

1-لا مانع شرعا من الأخذ بسائر النظم الانتخابية، ما خلا الانتخاب المقيد لأنه يناقض الشورى والخلافة العمومية.

2- و مع ذلك فإن هذه الأطروحة تقترح - استنادا إلى قواعد الحكم ف الإسلام و التطبيقات الصحابية - ما يلي:

أ- جواز الانتخاب المباشر و غير المباشر لنصب الخليفة، مع تفضيل هذا الأخير مسايرة للسوابق الراشدية.

ب- العمل بالاقتراع المباشر في سائر الانتخابات الباقية.
ج- الانتخـــاب الشامل مقدم على الاقتـــراع حسب الدوائـــر، لأن الأول أقـــرب إلى الجماعية والإجماع.
د- النظام النسبي – مع بعض التعديلات – هو الأفضل لأنه يحقق العدالة و الشورى العامة.
3- اقترحت هذه الأطروحة نظاما مختلطا نسبيا أكثريا لاختيار الخليفة، رئـــيس القطـــر و حـــاكم المدينة، يرتكز على إعانة الخاسرِ مَن تقدمه لبلوغ الأغلبية المطلقة.
4- إن أهل الحل و العقد في الموروث الإسلامي هم نواب الأمة المخلصون في الزمن المعاصر.
5- و لذلك يجب أن يحيط قانون الانتخاب اختيارهم بشرائط علمية و خُلقية تمنع توصُّـــل غيـــر الأكفاء إلى هذا المنصب الخطير.
6- يراعى وجود خبراء – في المجالات التي تهم حياة الناس – ضمن أهل العقد و الحل. و تلتزم قوانين مجلس أهل العقد و الحل بتوفير الطمأنينة لهم (ماديا و نفسيا)، و هـــذا لا يعنـــي توســـيع الامتيازات التي تجعل هذا المنصب مطمعا دنيويا.
7- سائر المسلمين، العاقلين البالغين ثمانية عشر(18) عاما قمريا، يسمح لهـــم بالمـــشاركة فـــي الانتخابات، ما لم يثبت عليه التزوير أو الترويج للمحرمات.
8- لا تشترط ثقافة المنتخِب، لكن الحائز على درجة الدكتوراه يمنح صوتا إضافيا.
9- الأكثرية، في ما لا نص قطعي فيه، ترجِّح الحساب الانتخابي و الحسم في القضايا.
10- لا مجال للصمت الانتخابي في الإسلام، إلا استثناء، و المشاركة واجبة في الانتخابات عينيا لنصب الإمام الأعظم، و إذا خيف رسوب الكفء و صعود الطالح.
11- ترشيح أهل المسجد للفرد أولى من تقدمه هو إلى الترشح مع جوازه إذا صدقت النية.
12- إضافة إلى ما ذُكر في شروط أهل العقد و الحل، يُطلب في المنتخَب ما يلي:
أ- **السن:** أعضـــاء مجلس أهل العقد و الحل (نواب مدينة أو قطـــر)، و حكام المدن: 25 عاما قمريا، أعضاء مجلس أهل العقد و الحل الذين يختارون الخليفة: 34 عاما قمريا.
ب- **العدالة:** تشمل، بالنسبة للخليفة، مباعدة الكبائر مباعدة الشبهات في حياته العامة و الخاصـــة، و عدم صدور أحكام قضائية ضده خاصة في التزوير، الغش أو حقوق الناس.
ج- أما **العلم** فيلزم سائر المنتخَبين مقدار كاف متنوع منه (شرعي، اقتصادي، إداري و لغـــوي)، و تكفُل مدرسة تخريج المرشحين للخلافة مقدارا أكبر مما ذُكر.
د- كما يشترط في المرشحين سلامة العقل، الحواس و البدن، إلا ما يؤثر في أعمالهم النيابية.

13- إن تعدد المنتخَبين جائز في الإسلام، و لكنه ليس واجبا.

14- يجب على المنتخَب – في الإسلام – الأمانة الشاملة: في التعرف على آلام الناس و آمـــالهم، و ضمان أمنهم و أموالهم، و الوفاء بوعودهم و حراسة دينهم.

15- إن وظيفة المنتخَب (وكيلا أو أجيرا) ليست منصبا للإثراء، غير أن الدولة ينبغي أن تـــضمن للمنتخَب الزوجة والسكن و وسيلة الركوب، و هو محتاج إلـــى الحقـــوق المعنويـــة كالمناصـــحة والدعاء.

16- يقتَرح – في العهدة الانتخابية – تجويز تأقيتها بخمس سنوات، لسائر المنتخَبين إلا الخليفـــة فعهدته المقترحة سبع سنوات، و يمكن تجديد هاتين العهدتين مرة واحدة.

17- لا حاجة إلى الحملة الانتخابية إلا إذا كان المسلمون ينافسون غير المسلمين أما مع منافـــسين مسلمين فلا تصح الحملة الانتخابية إلا بمقدار التعريف الموجز بكفاءة المرشح (من طرف مذيع أو صحفي)، إضافة إلى عرض المرشح برنامجه بإيجاز.

18- التزوير كبيرة في الإسلام يجب أن يحارَب بأمانة، من خلال خفـــض امتيـــازات المنتخَـــب، انتخاب إدارة الانتخاب، الرقابة العادية و الالكترونية المستمرة، و غير ذلك.

الخاتمـة
النتائج و التوصيات.

نتائج الرسالة.

النتيجة الأولى: الانتخابات مشروعة في النظام الإسلامي، لا شك فيها، ضمن الآداب والضوابط الشرعية التالية:

1- عدم اتخاذها غاية و مقصدا يعظم من دون الله، فهي وسيلة للشورى إذا ظهر ما يفضلها تُركت.

2- لا يُقبل المزورون و المروجون للمحرمات في هيئة المنتخِبين.

3- لا يجوز التخلف عن المشاركة في الانتخابات بغير عذر.

4- يجب تربية المنتخِبين على الإيمان، و ترقيتهم علميا لتكون مشاركتهم في الانتخابات على بينة و بأمانة.

5- التلهف على الترشح مرفوض في الإسلام.

6- التساهل في قبول الترشيح يأباه الإسلام، كما أوضحتْه شروط المنتخَب في هذه الرسالة.

7- المبالغة في امتيازات المنتخَب محظورة: إذ لا سند لها في الشريعة و لا في تاريخ الراشدين.

8- تزكية النفس خلال الحملة الانتخابية، أو الطعن في منافسين مسلمين، لا يباحان بحال.

9- يتضمن قانون الانتخابات – المقترح في التوصيات – ضوابط تفصيلية أخرى.

<u>النتيجة الثانية:</u> الشورى هي الدليل الأقوى على حِل العملية الانتخابية، و بغير الانتخابات تبقى الشورى معطلة في هذا العصر.

<u>النتيجة الثالثة:</u> إن الانتخاب في دين الإسلام ليس وليد صراع بين حماة الوراثة و أنصار اختيار السلطة السياسية، و حق المشاركة الانتخابية قررته الشريعة للمسلم بغير مطالبة منه، في جملة الأحكام التي كُرم بها الإنسان، و قد جاء هذا و العالم كله خِلو من أمارات الانتخاب.

<u>النتيجة الرابعة:</u> إحاطة اختيار الحاكم بالإيمان و الأمانة بمقدوره أن يجعل المناسبة الانتخابية محرابا للإيمان، كما في عصر الراشدين، بل في كل عصر يشعر المؤمن فيه أنه أدى واجبه بإخلاص و إتقان.

<u>النتيجة الخامسة:</u> إن مشروعية الانتخاب قد دلت عليه حجج شرعية عديدة، و آراء فقهية كثيرة جدا، ومثل هذا لم يقع كثيرا في تاريخ المسلمين، فليحذر الذين يرفضون الانتخاب – و لو مهذبا – من وقوعهم في شر الاستبداد.

<u>النتيجة السادسة:</u> إن السوابق الراشدية هي مصدر غني لتنظيم الحكم في الإسلام: في مشروعية الانتخاب الطاهر، في شروط المنتخِبين و المنتخَبين، في عدد المرشحين، في واجبات المنتخَب، في عدم الحرص على المنصب، وغير ذلك.

<u>النتيجة السابعة:</u> الإجماع هو – من وجه – النتيجة المثلى للانتخاب، و هو أمر محبذ في الإسلام، بخلاف بعض الآراء الوضعية التي ترى ضرورة وجود معارضة في جميع الأحوال!

ومن وجه ثان فالانتخاب يجد سندا في نظرية الإجماع العام التي يناصرها د. الترابي و بعض المعاصرين و المتقدمين.

النتيجة الثامنة: الانتخاب عقد ضمني بين المنتخِب و المنتخَب، يوجب الوفاء بالوعود بقدر المستطاع، و النية حكم في هذا الموضوع.

النتيجة التاسعة: النظم الانتخابية الوضعية فيها الصواب البديع و الخطأ الشنيع، و قد حاولت تقويم بعضه وفق قواعد الشريعة، و هو – بلا ريب – يتطلب جهودا و تصويبات أخرى من الباحثين.

النتيجة العاشرة: إن من أسوأ هذه الأخطاء: الأنانية التي تحرض على مساوئ الحملات الانتخابية و التزوير. و كان رأيي أن لا حاجة إلى أكثر مظاهر الحملات الانتخابية لهذا العصر، إلا الدعاية إلى الحق في منافسة المسلمين لغير المسلمين، و إلا بيانا موجزا بحال المرشح تتولى وسائل الإعلام إذاعته. أما التزوير فإن أفضل ما يحاربه هو خفض امتيازات المنتخَب، انتخاب إدارة الانتخابات، و مراقبة مراحل عملية الاقتراع إلكترونيا.

التوصيات.

رأيتُ من الأفضل اختصار توصيات هذه الأطروحة في مقترح قانون انتخابات يراعي نصوص الشريعة و قواعد الحكم فيها.

مقترح أولي لقانون انتخابات إسلامي.

مقدمة: هذه طائفة من المواد تلخص مباحث هذه الرسالة، و إذا كان بعض هذه المواد أحكاما شرعية لا جدال حولها، فإن كثيرا منها مقترحات اجتهادية تقبل – طبعا – الأخذ و الترك، وهي – كمرحلة أولى – مجملة. و المرجو أن تجد الإثراء و التفصيل بالمناقشة العلمية.

الباب الأول: تعريفات و ضوابط عامة.

المادة 1: الانتخاب هو وسيلة لنصب السلطة، تتم باصطفاء المرشَّح الأفضل أمانة و قوة.

المادة 2: يقصد بالمصطلحات التالية المعاني المقرونة بها، ما لم يقتض السياق غير ذلك:

أ– الخليفة: الرئيس العام لسائر المسلمين، في إطار دولة عالمية واحدة، أو ضمن اتحاد دول إسلامية.

ب – حاكم القطر: حاكم دولة إسلامية بالحدود الحالية أو ضمن تكتل إقليمي.

ج– الانتخابات المحلية: هي التي تجري في مدينة واحدة، أو في تجمع مدنٍ(ولاية).

د– مجلس أهل الحل و العقد هو مجلس النواب، و مهمتهما مساعدة الخليفة في تسيير الحكم.

المادة 3: لا يشترط تتعدد المرشحين، غير أنه يُحظر السعي لحصر الترشيح في شخص واحد.

المادة 4: المقصد من النظام الانتخابي هو تحقيق الشورى و الخلافة العمومية.

المادة 5: لن ينفع الانتخاب إلا إذا تحكمت العقيدة في مواقفه كما في الفقرات التالية:

أ– المشاركة الانتخابية حق لا يجوز المساس به.

ب– يأثم من تغيب عن انتخاب الخليفة.

ج– و كذلك من تخلف عن الاقتراع حتى صعد إلى المنصب من لا يستحق.

د– الحرص على الترشح مرفوض بحكم القضاء، غير أن ترشيح الشخص من طرف أهل مسجده صحيح شرعا.

هـ– يؤدي المنتخِب واجب الاختيار كما يؤدي عبادته. و يحرص المنتخَب على أمانة المنصب حفظا للأمانة، و إلا أثم إثما عظيما.

الباب الثاني: إدارة الانتخابات.

المادة 6: ينتخب مدير الانتخابات، و نائب له، من طرف قضاة القطر في نهاية كل عام هجري.

المادة 7: ينتدب مدير الانتخاب لهيئته خبراء في التوثيق و المعلوماتية على مستوى القطر والمدن.

المادة 8: يجوز أن يحضر أشغال إدارة الانتخاب ممثلو المرشحين.

الباب الثالث: جداول الانتخابات.

المادة 9: تصحيح قوائم المنتخِبين في بداية كل عام هجري، و يشمل التصحيح:

أ- إضافة من بلغوا سن المشاركة في الانتخابات.

ب- حذف المتوفين.

ج- ضبط الممنوعين من المشاركة (لثبوت التزوير أو الترويج للمحرمات عليهم) إلى حين صدور قرار قضائي يثبت توبتهم.

د- تعديل تسجيل من غير إقامته.

الباب الرابع: الإعلان عن الانتخابات.

المادة 10: الأصل أن تُضبط رزنامة الانتخابات وفق العهدة الانتخابية مع تجنب وقوعها في أشهر الحج و يوم عيد الفطر. و تذكر إدارة الانتخابات بها ثلاثة(3) أشهر قبل ميعادها.

الباب الخامس: الترشيحات و شروط المرشح:

المادة 11: الترشح مكـــروه ابتداء، غير أنه يجوز إذا لمس الشخص في نفسه قـــدرة على درء مفسدة أو جلب مصلحة. و الأولى أن يرشح الشخصَ جماعة مسجده أو هيئة سياسية أمينة.

المادة 12: تضبط سن المرشحين للمناصب وفق الفقرات التالية:

أ- أعضاء مجلس أهل العقد و الحل (نواب مدينة أو قطر): 25 عاما قمريا.

ب- أعضاء مجلس أهل العقد و الحل الذين يختارون الخليفة: 34 عاما قمريا.

ج- حاكم مدينة أو إقليم: 25 عاما قمريا.

د- الخليفة: 40 عاما قمريا.

المادة 13: يجب أن يتحقق في أخلاق المرشَّح ما يلي:

أ- البعد عن الكبائر.

ب- عدم صدور أحكام قضائية ضده خاصة في التزوير، الغش أو حقوق الناس.

ج- يزاد على المرشح لمنصب الخليفة مباعدة الشبهات في حياته العامة و الخاصة.

المادة 14:

أ- يجب أن يكون سائر المرشحين قد حصّلوا علما(شرعيا، اقتصاديا، إداريا ولغويا) كافيا لمباشرة مهامهم.

ب- تكفل مدرسة تخريج المرشحين للخلافة العلم الواجب توفره في الخليفة.

المادة 15: يشترط في المرشحين سلامة العقل، الحواس و البدن، إلا ما يؤثر في أعمالهم النيابية.

المادة 16: يشترط في المرشح لمنصب الخليفة أن يكون ذكرا.

الباب السادس: تنظيم الاقتراع:

المادة 17: شكل الانتخاب:

أ- الانتخاب عام، مباشر، شامل و سري

ب- يحق لإدارة الانتخاب اعتماد الانتخاب حسب الدوائر إذا رأت في ذلك مصلحة إقليمية.

ج- يمكن اللجوء إلى الانتخاب غير المباشر في انتخاب الخليفة (يقوم به أعضاء مجلس الحل و العقد العالمي الذي يمثل سائر مجالس أهل الحل و العقد في البلاد الإسلامية).

المادة 18: الحملة الانتخابية:

أ- يسمح للمرشح بتدوين سيرته العلمية و برنامجه الانتخابي، على أن تتولى إدارة الانتخاب نشرها على المنتخِبين بالوسائل الإعلامية اللازمة.

ب- لا يجوز أن يزكي المرشح نفسه أو يطعن في غيره، لكنه مأذون في شرح برنامجه من خـــلال اجتماعين عامين يعقـــدان مع للمنتخِبين: الأول لشرح البرنامج، و الثاني لمناقشته وإثبات ما يلتزم بتحقيقه بحسب ما يستطيع.

ج- مدة الحملة الانتخابيـــة خمســـة عشر(15) يوما في سائر الانتخابـــات، و شهر لانتخاب الخليفة.

الباب السابع: حساب النتائج.

المادة 19: تتولى إدارة الانتخابات المحلية حساب النتائج بحضور ممثلي المرشحين و ثلاثـــة من دعاة الإسلام أو أئمة المساجد. و بعد ضبط النتائج المحلية لدى سائر الحاضرين ترسل إلى المستويات الأعلى: عاصمة القطر و مقر الخلافة لإجراء الحساب النهائي.

المادة 20: في ما عدا انتخاب الخليفة و رئيس القطر و حاكم المدينة، يعتمد النظام النسبي.

المادة 21: لانتخاب الخليفة أو رئيس القطر أو حاكم المدينة: يعتمد النظام النسبي – الأكثري وفق الضوابط التالية:

أ- يعتبر فائزا المرشح الحاصل على الأغلبية المطلقة (50% + 1).

ب- إذا لم يتحصل مرشحٌ على الأغلبية المطلقة يلتزم جميع المرشحين المرتبين ثالثا أو ما دون ذلك (رابعا...) بأن يمنحوا أصواتهم، دون إجراء انتخابات ثانية، لأحد المرشحيْن المرتبين أولا أو ثانيا، بما يمكن أحدهما من بلوغ الأغلبية المطلقة.

ج- يمكن للمرشحين الخاسرين الامتناع عن دعم أحد المرشحين (الأول أو الثاني) لعدم توافق الآراء بميزان الحق. و في هذه الحالة تلغى أصوات الممتنعين و يعاد توزيع النسب على أساس الأول و الثاني + المرشحين الخاسرين الذي منحوا أصواتهم لأحد المتقدميْن.

الباب الثامن: واجبات المنتخَب و حقوقه.

المادة 22: يسلَّم الفائز في الانتخابات كتابا يضم واجباته و المواعظ التي ينبغي أن يلتزم بها في عهدته الانتخابية.

المادة 23: إن من أولى أعمال الخليفة المنتخَب أن يضم إلى مجالس العقد و الحل الطاقات العلمية و الخلقية البارزة التي أخطأها الانتخاب، بسبب عدم إدراك المنتخِبين لفضائلها.

المادة 24: يتسلم المنتخَب حقه في الزوجة و السكن و وسيلة الركوب و راتبه المقدر بما يعادل تسعين درهما(90) فضيا شهريا. غير أن المنتخَب المسلم لابد أن يعي أن التطوع له مساهمة كبيرة في المناصب السياسية لدى المجتمع الإسلامي.

الباب التاسع: العهدة الانتخابية.

المادة 25: تحدد العهدة الانتخابية وفق الفقرات التالية:

أ- أعضاء مجالس النواب المحلية و القطرية و العالمية(المجلس الذي يختار الخليفة في الانتخاب غير المباشر): 5 سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة.

ب- منصب الخليفة: 7 سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة.

الباب العاشر: الجرائم الانتخابية.

المادة 26: التزوير كبيرة يعاقب عليها القانون الشرعي. و تبذل إدارة الانتخاب الوسائل الآتية للوقاية من مخاطره:

أ- تنقيح قوائم المنتخِبين باستمرار، و الحرص على سلامتها من الأخطاء.

ب- السمـــاح بحضور مندوبيـــن (ممثلين) عن المرشحين و الأحـــزاب مراحـــل العملية الانتخابية، بدء من قيد المنتخِبين إلى إجراءات التصويت، و انتهاء بفرز الأصوات.

ج- تكليف القضـــاء بالإشـــراف على الانتخابات: من تقسيم الدوائر الانتخابية إلى إعلان النتائج، ضمانا لعدم انحياز تدخل الإدارة إلى أحد المرشحين.

المادة 27: الطعـــن في المرشحين جريمة، و إذا بدا للمسلم أن مرشحـــا معينا لا يستوفي شروط الترشح فليقصد إدارة الانتخابات للتحقق من ذلك.

المادة 28: اتهام إدارة الانتخابات بالانحياز أو التزوير، بغير دليل، فعل مجرم.

الباب الحادي عشر: أحكام جزائية.

المادة 29: يعزر القاضي مرتكبي جريمتي الطعن في المرشحين أو الاتهـــام بالباطـــل باعتبارهـــا جرائم من الدرجة الأسوأ في المجتمع المسلم، فتكون عقوبتها ... سجنا، أو ... دينارا ذهبيا(أو ما يعادله)، بما يردع الفاعل عن العودة لمثلها.

المادة 30: أما جريمة التزوير فينبغي أن تكون عقوبتها البدنية و غرامتها المالية أشد + منعه مـــن المشاركة في الانتخابات، و من الترشح، مدة ... سنوات.

الباب الثاني عشر: أحكام متفرقة.

المادة 31: إن مواد هذا القانون التنظيمي المقترح لن تجدي نفعا إذا لم ترافقها جهـــود تربية الأمة على الأمانة، و نبذ الفرقة و العصبيات، و كذا تثقيفها انتخابيا و سياسيا.

المادة 32: ينبغي أن تطور إدارة الانتخابات قانون الانتخابات بما يمنع غير الأكفاء من التسلل إلى مناصب المنتخَبين الموقرة.

و الله أعلم، و له الحمد أولا و آخرا.

<u>ملخص الرسالة بالعربية.</u>

<u>التعبير عن الإرادة السياسية في النظام الإسلامي: الانتخابات أنموذجا.</u>

تهدف هذه الأطروحة إلى البرهنة على مشروعية الانتخابات في مجتمع مسلم، من خلال بيـان الـضوابط الشرعية في هذا الموضوع. و بعد التأكيد على أن التعبير عن الإرادة السياسية من **الحاجيات** في مراتب مقاصد الشريعة، عرف الباب الأول، بالانتخاب في النظم الوضعية. ثم عرض تاريخ الانتخابات في سائر الحضارات: حيث تبين ضعف الممارسة الانتخابية لدى الفراعنة و بلاد الرافدين، و عند الصينين و الهنديين، في مـا تعـد تجارب المدن الإغريقية، الرومانية و الفينيقية رائدة في هذا الشأن.

و لم تنج التجربتان: الإغريقية و الرومية من النقائص الفادحة أحيانا: فقد كان أكثر السكان يمنعون المشاركة الانتخابية لعدم دفعهم الضرائب المشروطة، كما أن النساء قد أقصين في أثينا. ثم تردى الانتخاب إلى أسوأ الظروف عبر العالم كله، و بحلول القرن 6 م لم يكن للانتخابات صوت يُرفع. و لم تنتعش الانتخابات – في غير العالم الإسلامي – إلا في القرن 11 م. و قبل الثورتين الأمريكية و الفرنسية تُعد التجربتان: البريطانية والإيطالية من أفضل ما قُدم للانتخاب. غير أن هذه الجهود لم تمنع الدماء القانية التي سُفكت في الصراع بين أنصار النهج الانتخاب وخصومه. و لئن كانت بريطانيا سابقة إلى اعتماد النظم الانتخابية فإن نظريات السيادة استطاعت – إبّان القرن 18 م – أن تجد نصيرا لآرائها الانتخابية في الثورتين الأمريكية و الفرنسية، حيث استقر إلى غير رجعة حق الأفراد في انتخاب من يترأس عليهم أو من ينوب عنهم. ثم انتشرت هذه الأفكار في سائر أوروبا و العالم وسط مبادئ هاتين الثورتين.

أما في العالم الإسلامي فقد انطلقت مسيرة الانتخابات (الاختيار السياسي) في جو هادئ لأنه موصول بالإيمان و الأمانة: فلا عنف لأن الصحابة مؤمنون يوعظون بالحق فينتهون (في السقيفة و غيرها)، ثم يختارون بأمانة رئيسهم. و الفترة الراشدية عصر ذهبي للانتخاب الحر الطاهر من الانحرافات، و قد أثّر هذا العهد، و لا شك، في واضعي النظم الانتخابية خلال العصور. و تظل فترة الراشدين مصدرا للأفكار الانتخابية والسياسية.

غير أن المؤسف أن الانتخاب لم يتطور – دراسة و تطبيقا – في البلاد الإسلامية لأن العصور الأموية، العباسية و العثمانية قد أضعفت مجاله، إلا في نماذج قليلة كالتجربة العمانية أو جهود السلطان عبد الحميد الثاني في مجلس المبعوثان. أما الدول الإسلامية المعاصرة فتطبق المناهج الانتخابية لكن في ثوبها الوضعي، و هذا ما دفعني إلى إفراد الباب الثاني لبيان مشروعية الانتخابات بمصادر الشريعة الإسلامية التالية: القرآن الكريم، السنة النبوية، إجماع الصحابة، قول الصحابي، سد الذرائع و المصالح المرسلة. و كان من الأدلة القرآنية آيات الشورى، و إيجاب طاعة أولي الأمر أهل الإجماع: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ))، على أساس أن ولايتهم على المسلمين تتم برضا المسلمين. و من الأدلة القرآنية حق الأفراد في الخلافة العمومية الممنوح من الله - عز و جل - : ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ...)). هذا إضافة إلى دلالة النصوص القرآنية التي قررت تكريم الإنسان، أو حضت على التعاون والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. أما السنة فكان أقوى الأحاديث دلالة حديث النقباء ليلة العقبة الثانية، وحديث العرفاء في حنين، إضافة إلى أحاديث التأمير، و المبايعة، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و النصيحة، و الأمانة هي إرشادات واضحة إلى أن الانتخاب – المطهّر من الآفات – هو النهج المرتضى في الإسلام. ويستدل د. يوسف القرضاوي بحديث: ((خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الذِّينَ تُحِبُّونَهُمْ وَ يُحِبُّونَكُمْ...)) ، إضافة إلى كراهة إمامة الناس في الصلاة، على حق الأمة في انتخاب من يحكمها. كما أن الأحاديث الآمرة باتباع سنة الراشدين دليل آخر على مشروعية الانتخاب الصالح: لأن هم نصبوا به لا بتغلب أو وراثة. ثم إن السنة الفعلية قد أكدت أختها القولية من خلال عدم استخلافه - صلى الله عليه و سلم. كما أنه رفض أن يعد بالحكم أحدا بعده، بل هو إلى الناس

يفوضونه – بأمانتهم – لمن شاؤوا. و في السنة التقريرية موافق على وقائع اختار فيها الصحابة من يقودهم دون الرجوع إليه.

و إجماع الصحابة دليل لا ريب فيه على صحة الانتخاب المهذب: فلم يطعن واحد منهم على الطريقة الانتخابية التي نُصب بها أبو بكر، كيف و هو يسمع((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)) ؟ وإجماعهم الصريح الفعلي، والسكوتي – و هو حجة زمن الشيخين – دل كلاهما على مشروعية الانتخاب.

و مذاهب الصحابة الفردية أكدت ميلهم إلى النهج الانتخابي السليم: كعمر و ابنه، و أبي موسى الأشعري، وعبد الرحمان بن أبي بكر (الذي أنكر على معاوية رغبته في تولية ابنه يزيد). والانتخاب مشروع بسد الذرائع إلى الاستبداد و الطغيان المجرمين في الإسلام. و الانتخاب جائز بالمصلحة المرسلة لا شك في ذلك: إذا قيس بشروط المصلحة في علم الأصول. و بالعودة إلى ميزان مقاصد الشريعة نجد أن الانتخابات هي وسيلة نصب السلطة الواجب في الدين. وبالاختيار الأمين يوصل المسلمون إلى الرئاسة أو النيابة من يحفظ دينهم، أنفسهم، عقولهم، أموالهم و نسلهم. فإن انحرف غيره المسلمون بالانتخابات القادمة أو عزلوه فورا، أما التغلب أو الوراثة فقد يحفظ قد لا يحفظ، و حينئذ لا سبيل إلى محاسبته.

و تعتبر قاعدة "**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**" دليلا على وجوب الانتخاب في زماننا، وليس جوازه وحسب. لأن إقامة حكم يدير أمر المسلمين واجب شرعي لا جدال فيه، و إبعاد هذا الحكم عن الطغيان، بطريق التأمير السلمي واجبان. و لا سبيل – اليوم – لإرساء هذا الحكم إلا بالانتخابات. و الانتخابات في مقدور المكلف، فتصير واجبة. أما القواعد الفقهية فلا تتردد في تجويز الانتخاب: فهي مباحة بقاعدة " **الأصل في الأشياء الإباحة** " ، و هي جائزة لأنها ترفع ضرر الاستبداد، و القاعدة أنْ " **لا ضرر و لا ضرار**"، و إذا حدث ضرر من الانتخابات احتُمل لأجل دفع ضرر العنف للوصول إلى السلطة أو للبقاء فيها.

و النظر العقلي ينصر مشروعية الانتخابات لأنها تقضي على الإكراه الذي رفضه الإسلام في سائرالعقود، بل و لو لأجل الدخول في الإسلام. و الانتخاب يتضمن الأخذ بالقسط الذي أمرنا به شرعا. لهذا وجدنا جمهور فقهاء العصر العصر يرون جواز الانتخابات بعد تهذيبها من بعض السلبيات، و و كان من هؤلاء العلماء: مجمع الفقه الإسلامي بالهند، المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء، السيد جمال الدين الأفغاني، المشايخ: رشيد رضا، الطاهر بن عاشور، ابن باديس، الغزالي، ابن باز، الألباني، و الأساتذة: البنا، المودودي، مالك بن نبي، والدكاترة: مصطفى السباعي، فتحي الدريني، يوسف القرضاوي، سعيد البوطي، حسن الترابي، راشد الغنوشي، محمد عمارة، سليمان الأشقر، عابد الجابري و غيرهم. أما نفاته فعدد قليل دون هذه الدرجات والمكاسب العلمية، و أدلتهم واقعة على بعض ما يرافق الانتخاب لا على حرية اختيار السلطة. و آراء الفرق العقدية و المذاهب الفقهية و الحركات الإسلامية المعاصرة تكاد تجمع على حق الأمة في اختيار من يترأس عليها، و إن اختلفت الاصطلاحات بين القديم والحديث.

و قد أثبت في الفصل الثاني من الباب الثاني علاقة إضافية لنظرية الانتخاب مع العلوم الإسلامية: مع أصول الفقه من خلال علاقة قد تصير وثيقة بين الانتخاب و الإجماع، و مع علم الفقه من خلال عقدي الوكالة والإجارة. كما تجد الانتخابات صلات واضحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النصيحة، الشهادة والأمانة.

أما الشورى – و هي من الآداب الشرعية الكبرى – فهي أكبر دليل على حل الانتخابات: فإذا كانت الشورى قد جُسدت في الماضي بواسطة البيعة الخاصة و العامة، فإن الانتخاب ينظمها في هذا العصر.

و شرحت في الباب الثالث – بإيجاز – مجمل الصيغ الانتخابية كما هي في النظم الوضعية، رجاء الاقتباس منها لخير المجتمع المسلم، بعد عرضها على ميزان الإسلام. و كانت الخلاصة أن الاقتراع المرتضى ينبغي أن يكون عاما، شاملا، سريا، نسبيا،، مباشرا، إلا في انتخاب الخليفة فقد يفضل غير المباشر. و انطلاقا من هذا تحدث عن أهل الحل و العقد و شرائطهم، و منها وجوب عضوية ذوي التخصصات التي يحتجها الناس في هذا المجلس الموقر. ثم أرجأت تفصيل شروطهم إلى مبحث شروط المنتخَبين. و المنتخِب في الإسلام هو كل مسلم عاقل بالغ برئ من التزوير و ترويج المحرمات. و بعد الاقتراع تطبق الأغلبية المطلقة(50% + 1) كحاسم بين المرشحين ما داموا متقاربين في العلم والعدالة و الكفاءة، فإن لم تتحصل أعان الخاسر مَن تقدمه لبلوغ هذه الأغلبية.

لا مجال في الإسلام للصمت في الانتخابات، إلا نادرا جدا، و المشاركة الانتخابية واجبة عينيا عند اختيار الخليفة، أو عندما يُخشى رسوب الكفء و صعود من لا يستحق. و إذا كان الأفضل أن يرشح الشخصَ أهل مسجده، فإن ترشيح النفس جائز متى صلحت نية المترشح و كان حائزا شروطا كافية كالعدالة و العلم و الكفاءة في تسيير منصبه. أما المرشح لمنصب الخليفة فتزاد عليه شروط صارمة في العلم و العدالة و مباعدة الشبهات. إن تعدد المنتخَبين جائز في الإسلام، و لكنه ليس واجبا.

يمكن تلخيص واجبات المنتخَب – في الإسلام – في الأمانة الشاملة: في التعرف على آلام الناس و آمالهم، و ضمان أمنهم و أموالهم، و الوفاء بوعودهم و حراسة دينهم. و وظيفة المنتخَب(وكيلا أو أجيرا) ليست منصبا للإثراء، غير أن الدولة ينبغي أن تضمن للمنتخَب الزوجة والسكن و وسيلة الركوب، و هو محتاج إلى الحقوق المعنوية كالمناصحة والدعاء.

و لا مانع من تأقيت العهدة الانتخابية شرعا، و قد تكون مدة خمس سنوات للمنتخَبين إلا الخليفة، و سبع سنوات للخليفة، مع إمكان تجديد هاتين العهدتين مرة واحدة، مقترحا صحيحا. و لا حاجة إلى الحملة الانتخابية إلا إذا كان المسلمون ينافسون غير المسلمين أما مع منافسين مسلمين فلا تصح الحملة الانتخابية إلا بمقدار التعريف الموجز بكفاءة المرشح(من طرف مذيع أو صحفي)، إضافة إلى عرض المرشح برنامجه بإيجاز.

و التزوير كبيرة في الإسلام يجب أن يحارَب بأمانة، من خلال خفض امتيازات المنتخَب، انتخاب إدارة الانتخاب، الرقابة العادية و الالكترونية المستمرة، و غير ذلك، و الله أعلم.

ملخص الرسالة بالإنجليزية.

THE EXPRESSION OF PLITICAL WILL IN ISLAM (election as a sample)

This study aims to demonstrate legitimacy of election in a Moslem society through religious restrains in this subject. This after putting stress that expression of political will is one of the necessities in religious intentions orders. The first chapter is identified by elections in the man established disciplines Then the

history of elections in all civilisations which showed the weakness practice for the Pharaons and the ancient Iraq, the same thing with Chinese and Indians. Whereas, the experiences of the Greek, Roman and Phoenician cities were the pioneers in this field.

Even the Greek and the Roman experiences suffered from some serious weaknesses. The majority of people are deprived from participating in the elections because of not paying their taxes; women are prevented from voting in Athena. The elections went down throughout the world. By the coming of the 6th century, elections had no concern. Thus the elections didn't develop outside the Islamic world until the 11th century .Before the American and the French Revolutions, the British and the Italian experiences were the best election models given. Nevertheless, those efforts didn't prevent bloodshed between people who were for and those who were against elections. The British in fact were the first to adopt and enact election rules, the supremacy theories could during the 18th century find supporters to its electoral ideas in the American and French Revolutions and established eternally the right of individuals in electing their representatives, then this idea widespread in the entire Europe and the world within the principles of these two revolutions.

Concerning the Islamic World, the process of elections(the political choice)started in a calm atmosphere because it is linked to faith and trustworthness.No violence because the companions of the prophet were true believers, when preached and asked to follow the truth they implement to it (as in the Sakifa event and others).Then, they choose with faithfulness their president, and the wisdom era(Rachidat) is a golden period of free and neat elections without trespasses.This has affected without any doubt on the electoral rules through the ages. And the Wisdom Era remains a source of electoral and political ideas.

Unfortunately, elections didn't develop – theoretically and practically –in the Islamic countries, because the Amawi, Abassi,and Othoman periods have aaffected it negatively, except for few samples as the Omani one and the efforts of Sultan Abdelhamid II in the Mabouthan Council.But the modern Islamic countries apply the electoral methods but in its arbitrary versions, and this is what made me devote the second chapter in the fact of showing the legitimacy of elections through the sources of the Islamic doctrine such as the Holly Quran, the Sunna,the Shura'consultation)and the obligation of obeying our leaders:**((O ye who believe! Obey ALLAH, and obey the messenger and those who are in authority))** .In that, their reign on the Muslims happens with their acceptance and approval. Among the Quranic evidences the peoples right in the general or public reign given by the Almighty Allahh:**((ALLAH has promised such of you as believe and do good works that he will surely make them to succeed (the present rulers) in the earth…))** .Besides, the Quranic verses that approved the human dignity or urged Muslims to help each others, order to do good deeds and avoid bad deeds. As concern the Sunna the strongest message (Hadith) as evidence is the one of the follows (Noquaba) the night of second Aquaba and the message of reign (Ta'amir), inauguration and ordering to do good deeds and avoiding bad ones, advice and faithfulness are clear instructions to elections free from misbehaviours is the

approved and accepted way in Islam. Dr. Youssef El Karadawi gives as a proof the message**((the best of your leaders are those you love and they love you))** In addition to reprehensibility of leading people in prayers as the society has the right to elect who rules her. Besides the message commanding to follow the path of the wise rulers is another proof of the legitimacy of good elections, because the ruler pointed him not because of force or heritage. Besides , the practical Sunna of the prophet has confirmed the verbal Sunna through the lack of not pointing who replaces him -Peace Be Upon Him- also he refused to promise anyone of reign after him, he let it to people and their faithfulness to the person they want. In the approved Sunna, the prophet approved facts where they selected whom he rules them.

And the companions of the prophet's agreement is a great evidence of the truth of good elections and no one contested the way Abu Bakr was elected especially when they hear **((...and whose affairs are a matter of council…))** and their clear declaration, both practical and Verbal -which is a proof o the tow Chiekhs has proved the legitimacy of elections.

The individual companions ways insured the acceptable election way like: Omar and his son, Abi Moussa El Achaari and Abderrahman Ibn ABI Bakr (who disapproved Mouawiya will to point his son Yazid).

Election is put to prohibit the pretexts not to reach despotism and tyranny forbidden in Islam.

Election is permitted by the common advantage no doubt if we compare it to the conditions of advantages of the science of principles. Returning to the rule of the objectives of Allah constitution (Chariaa), we find that election is a mean of pointing authority needed in religion with good selection; Muslims will allow a person who protects theirselves, religion, and money, descendence to precedence or vice presidence. In case he misbehave the Muslims will change him or put him aside immediately, but by force or inheriting power makes the leader unlikely to be asked for his deeds.

The rule that says **"What a duty can not be perfect only if it is done is in itself a duty"** is a proof of the obligation of election nowadays and not only its permission because establishing reign that directs the Muslim affairs is an obligatory duty no doubt and preventing the reign from tyranny or injustice through pacific pointing are an obligation and there is no way to establish this reign except with elections. And election are possible so they become obligation .Concerning the jurisprudence rules they don't hesitate to allow elections, they are permitted because as it says **"generally things are allowed»** and it is permitted because it prevent the harm of tyranny and the rule says **"No harm to any body»** and if there occur a harm out of the elections we support it as leads to prevent a greater harm resulting from reaching power of keeping it.

Intellectual opinion supports legitimacy of elections as it fights compulsion which is refused in Islam in all ages even for converting to Islam, and elections go in this way .Thus, we notice that a lot of nowadays jurisprudents allow elections after freeing them from their negative aspects among these jurisprudents , the Islamic group of jurisprudent in India, the European council of

researches and casuistry,Mr. Djamal Eddine El Afghani , the scholars Chieikh Rachid Rida , Tahar Ben Achour , Ibn Badis , El Ghazali , Ibn Baz ,El Albani and the professors El banna , El Maoudoudi , Malek Ben Nabi and the doctors Mustapha Sibai, Fethi Duraini, Youssef El Karadawi,Said El Boti,Hassan Tourabi,Rached EL Ghanouchi Mohamed Oumara ,Souleimane El Achker, Abed EL Djabiri and others.

Concerning the deniers of elections they represent a small number with less degree and scientific acquirements their evidence concern what goes with elections and not on the free choice of the power. And the opinions of the different creeds and jurisprudence groups and the actual Islamic movement almost do agree on the nation's right in choosing the persons who becomes their head or president in spite of the difference of terms used in the past and now.

In the second part of the second chapter I showed and emphasized an extra relation between the theory of election and the Islamic sciences with the principles of jurisprudence through a bound that may become firm between election and general agreement and with jurisprudence science through

We find also clear bounds between elections and ordering to do good deeds and avoiding to do bad deeds, advice, witnessing and trustfulness .Concerning council which is among the great religious moral-is the greatest evidence on the necessity of elections.So if council was practised in the past through the special and general bayaa elections, elections organise it in the contemporary time.

I explained in the third chapter with concision general electoral forms as it is in the modern laws, in hope to take from it for the welfare of the Muslims society after exposing it to the supervision of Islam.The conclusion was that the satisfactory elections should be general, widespread, secret, proportional and direct except in the election of the Caliph when it is preferred to resort to the indirect election. And starting from this I spoke about influential people and their conditions amongst the obligatory membership of those who specialised in matter needed by people in this respected council .I postponed the details of their conditions to the part of the candidate's conditions.

The candidate in Islam is any Muslim fully responsible adult, free from falsification or making propaganda to elicits things, and after elections, the overwhelming majority (50%+1) as a final decision between the candidate when they are almost similar opportunities of scholarship, justice and capacity, failing to do that the loser helps the one coming after him to reach this majority.

No place in Islam to silence except for few cases and the participation in election is an individual obligatory duty. When asked to choose a Caliph or when people are afraid that the more competent falls and the less competent takes his unsuitable place.

If it is better for a person to be chosen by his mosque, but he is allowed to suggest himself a candidate whenever to feel himself capable for the qualities he has. Various candidates for election are allowed in Islam but it is not obligatory.

We can sum up the duties of an elected person in Islam in the general truthfulness, to be concerned with people's hope and pains, to insure people security and that of their money, practicing what they promised their electors and taking care of their religion and

the function of the elected (a servant or proxy) is not a post for making money .From the other hand the state should insure for the elected a wife and a dwelling and a personal means of transport. Besides, he needs some moral rights such as giving advice and call God to help him.

There is no harm in timing election period in Islam .There can be five years for the elected except for the caliph who can be given seven years that can be renewable twice only, this is aright suggestion and there is no need for an electoral campaign only if Muslims compete with non Muslims. But when with Muslims competing candidates there is no need and it is not accepted to organise an electoral campaign except to give a concise definition from a media speaker or a journalist about the capacity of the candidate in addition to a concise presentation by the candidate himself concisely.

Falsification is a great sin in Islam that must be fought faithfully by reducing the advantages given to the elected, electing the election direction, the ordinary supervision and the Continuous electronic one or other appropriate ways, and ALLAH knows more.

فهرس الآيات القرآنية.

روعي في هذا الفهرس ترتيب السور القرآنية كما هي في المصحف الشريف، ثـم رُتبـت آيـات السورة الواحدة **ألفبائيا**.

سورة البقرة

تسلسلي	الآيــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
1	((هُدًى للمُتَّقِين))	2	.192

2	((وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ))	140	.246
3	((وَ لَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ...))	251	.348
4	((إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...))	159	.168
5	((وَ لاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ...))	283	.246
6	((وَ لاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا))	283	246
7	((وَ لاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَ لاَ شَهِيدٌ))	283	.311

سورة آل عمران

تسلسلي	الآيــــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
8	((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...))	110	.272
9	((وَ شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ))	159	12، 131، 132، 133، 134، 135، 187.
10	((وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...))	104	136، 225، 226، 227، 244، 249.
11	((وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى))	36	.209

سورة النساء

تسلسلي	الآيــــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
12	((أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ...))	54	116
13	((إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى	58	271، 337، 362.

14	أهلها...)) ((وَ خُلِقَ الإنسانُ ضَعِيفًا))	28	.265
15	((وَ لن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى المُؤْمِنِينَ سَبِيلاً))	141	297، 330
16	((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ...))	59	126، 128، 140، 227، 231، 249، 303، 378.
17	((يَا أيها الذين آمنوا خُذوا حِذْرَكُمْ))	71	240، 310.

سورة المائدة

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
18	((...وَ تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ...))	2	138، 195، 273، 313.
19	((وَ لاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ...))	106	246
20	((يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ))	1	.339
21	((يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ شُهَدَاءَ لِلَّهِ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...))	8	.137

سورة الأعراف

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
22	((قَالَ المَلأُ الذِّينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ...))	88	.33

سورة الأنعام

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
30	((إِنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ...))	17	300.
31	((قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ...))	91	120، 137.
32	((وَ تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ...))	59	33.
33	((...وَ مَا تَوْفِيقِي إِلا بِاللهِ...))	88	ص الإهداء، ص193.

سورة يوسف

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
34	((تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ))	111	192.
35	((قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ...))	55	323.

سورة الحِجر

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
36	((وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ))	21	348.

سورة النحل

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
37	((...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ...))	89	138.
38	((أُدْعُ إِلَى رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ...))	125	337.

سورة الإسراء

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة

39	((وَ أَوْفُوا الكَيْلَ...))	35	242.
40	((وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...))	70	111، 136.
41	((وَ لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...))	36	294، 310، 358.

سورة الكهف

تسلسلي	الآيــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
42	((فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلاَّ مِرَاءً ظَاهِرًا ...))	22	170، 357.

سورة الأنبياء

تسلسلي	الآيــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
43	((إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...))	92	262.

سورة الحج

تسلسلي	الآيــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
44	((الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ...))	41	18، 337.
45	((وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ))	78	194، 265، 294.
46	((يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا ارْكَعُوا و اسْجُدُوا...))	77	7، 17، 209.

سورة النور

تسلسلي	الآيــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة

47	((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم...))	55	129، 104، 293، 378.

سورة الشعراء

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
48	((وَ زِنُوا بِالقِسطاسِ المُسْتَقِيمِ...))	182	193، 272، 300، 362.

سورة القصص

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
49	((يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ...))	26	334، 352.

سورة الأحزاب

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
50	((وَ كَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا))	69	340

سورة ص

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
51	((رَبِّي اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا...))	35	323.

سورةالزمر

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
52	((قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُون وَ الذِين	9	295.

	لا يَعْلَمُون))		

سورة فصلت

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
53	((وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً ...))	33	225.

سورة الشـورى

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
54	((أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ...))	21	207.
55	((وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ))	38	18، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 132، 139، 140، 141، 145، 177، 183، 227، 241، 242، 249، 253، 271، 296، 379.
56	((وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ...))	25	348.

سورة الزخرف

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
57	((وَ كَـــذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَـــةٍ...))	23	32.

سورة الفتح

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
58	((إِنَّ الذِّينَ يُبَايِعُونَكَ...))	10	29.

سورة الحجرات

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
59	((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى..))	13	12، 130.

سورة الذاريات

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
60	((وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ))	49	12.

سورة النجم

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
61	((... فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ...))	32	322، 357.
62	((وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى...))	3 و 4	61، 146.

سورة الحديد

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
63	((وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ...))	25	18.

سورة الممتحنة

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
64	((يَـا أَيُّهَـا النَّبِـيُّ إِذَا جَـاءَكَ الْمُؤْمِنَـاتُ يُبَايِعْنَـكَ...))	12	136.

65	((لا يَنْهَاكُمْ اللهُ عَنِ الذينَ لَـمْ يُقَـاتِلوكُمْ فِـي الدِّين...))	8	330

سورة الطلاق

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
66	((قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شيءٍ قَدْراً))	3	348

سورة القلم

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
67	((أفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كَالمُجْرِمِينَ...))	35	.209

سورة التكوير

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
68	((وَ مَا تشاءون إلاَّ أنْ يَشَاءَ الله))	29	.7

سورة البروج

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
69	((فَعَّالٌ لمَا يُرِيدُ))	12	.7

سورة العلق

تسلسلي	الآيـــة (بدايتها أو جزؤها)	رقمها	الصفحة
70	((إقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ))	1	.294

فهرس الأحاديث النبوية.

مرتبة ترتيبا ألفبائيا.

أ

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
1	((آيَةُ المُنَافِقِ ثَلاثٌ...))	339.
2	((الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ...))	152.

3	((أَخْرِجُوا إِلَيَّ اثْنَي عَشَر نَقِيبًا...))	61، 142.
4	((إِذَا رَأَيْتَ أُمَّتِي تَهَابُ أَنْ تَقُولَ لِلظَّالِمِ يَا ظَالِمُ...))	141.
5	((إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ))	149.
6	((إِذَا كَانَ غَدَاةَ الاثْنَيْنِ...))	80.
7	((إِذَا كُنْتُمْ ثَلاثَةً فَأَمِّرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدَكُمْ...))	145، 155.
8	((إِذَا كَانُوا ثَلاثَةً فَلا يَتَنَاجَ اثْنَان...))	145.
9	((أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ...))	116.
10	((اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا وَ إِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ...))	154، 155.
11	((أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الكَبَائِرِ؟))	362.
12	((أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلهَ إِلَّا اللَّهُ...))	10.
13	((إِنَّ أَعْظَمَ المُسْلِمِينَ جُرْمًا...))	187.
14	((إِنَّا لاَ نَدْرِي لَعَلَّ فِيكُمْ مَنْ لَمْ يَرضَ...))	64، 142.
15	((إِنَّا وَ اللَّهِ لا نُوَلِّي هَذَا الأَمْرَ أَحَداً سَأَلَهُ...)	323.
16	((إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا...))	284.
17	((إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى...)	199، 323.
18	((إِنَّمَا النَّاسُ كَالإِبِلِ المِئَةِ لا تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً))	303.

ب

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
19	((بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الكَلِمِ...))	146.

ت

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
20	((تَكُونُ [النبوة] مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ...))	116.

ث

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
21	((ثَلاثَةٌ لا تُقْبَلُ لَهُمْ صَلاةٌ...))	145، 149، 150، 218.

خ

تسلسلي	الحديث (بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
22	((خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ...))	149، 150، 379.
23	((خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي...))	293.

د

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
24	((الدِّينُ النَّصِيحَةُ))	18، 148، 245، 313، 344.
25	((دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ))	272

ر

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
26	((رَحِمَ اللهُ رَجُلاً سَمْحًا إِذا بَاعَ وَ إِذَا اشْتَرَى))	273.

ف

تسلسلي	الحديث (بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
27	((...فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ...))	150، 155، 207، 346.
28	((...فَلْيَسْتَخِيرُوا اللهَ عِنْدَ ذَلِكَ ثُمَّ لِيَسْتَعْمِلُوا عَلَيهِمْ أَفْضَلَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ...))	147.

43	((هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الأَرْضِ مِثْلَ هَذَا))	303.

و

تسلسلي	الحديث (بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
44	((... وَ تَخْتَلِفُ هَذِهِ الأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثَةٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً...))	301.
45	((... وَ مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ...))	143، 144، 155، 265.
46	((... وَ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ))	310.
47	((... وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً))	143، 144، 314، 343.

ي

تسلسلي	الحديث(بدايته أو بداية جزئه المحتج به)	الصفحة
48	((يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الكَبِيرِ و المَارُ عَلَى القَاعِدِ والقَلِيلُ عَلَى الكَثِيرِ))	302.

فهرس الأعـلام.

مرتبة ألفبائيا مع تقديم الرسول محمد - صلى الله عليه و سلم.

محمد رسول الله

- صلى الله عليه و سلم-

تسلسلي	العــلـــم	الصفحة
1	محمد رسول الله.	صفحة **ج** في المقدمــة، 10، 16، 18، 29، 35، 38، 39، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 75، 78، 80، 112، 113، 116، 121، 128، 131، 133، 134، 141، 142، 143، 14، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 166، 167، 169، 170، 171، 173، 199، 201، 206، 207، 214، 227، 227، 230، 242، 244، 259، 264، 272، 284، 293، 301، 302، 303، 306، 310، 313، 314، 323، 328، 338، 339، 344، 345، 362، 379.

أ

تسلسلي	العــلـــم	الصفحة

ب

خ

ز

ش

ص

ف

و

ي

509	يوسف - عليه السلام.	.323

فهرس المصادر و المراجع.

كتب علوم القرآن

تسلسلي	المصدر أو المرجع
1	أحكام القرآن، ابن العربي (أبو بكر، المالكي)، ط3، دار الفكر، دمشق، 1972.
2	أصول التفسير و قواعده، الشيخ خالد العك، ط2، دار النفائس، بيروت، 1986.
3	أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوي (عبد الله بن عمر)، دار الفكـر، بيـروت، لا تاريخ.
4	تفسير التحرير و التنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونـسية للنـشر، تـونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
5	تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار)، محمد رشيد رضـا، ط2، دار المعرفـة، بيروت، لا تاريخ.
6	تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(أبو الفدا إسماعيل، 774)، دار القلم، ط2، بيـروت، لا تاريخ.
7	التفسير الكبير، ط2، دار الكتب العلمية، طهران، لا تاريخ.
8	التفسير المنير، أ.د. وهبة الزحيلي، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1991.
9	تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمان بن ناصر السعدي، ط1، دار المغني، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، 1999.
10	الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (محمد بن أحمد، 671)، دار إحياء التـراث العربـي، بيروت، 1985.
11	الجواهر في تفسير القرآن، طنطاوي جوهري، ط2، دار الفكر، بيروت، 1350هـ.
12	روح المعاني، الآلوسي(محمود البغدادي، 1814م)، ط1، المطبعة الأميريـة الكبـرى، القاهرة، 1301 هـ.
13	طبقات المفسرين، الأدنه وي (ق11هـ)، ط1، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة، 1997.
14	في ظلال القرآن، ط7، دار الشروق، بيروت، 1987.

كتب علوم السنة

تسلسلي	المصدر أو المرجع
15	بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد و منبع الفوائد ، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر، دمشق، 1994.
16	تلخيص الحبير، العسقلاني(أحمد بن علي بن حجر)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، 1964.
17	الجامع الصحيح (سنن الترمذي، 279)، تحقيق: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، دمشق، لا تاريخ.
18	الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع، الخطيب البغدادي (أحمد بن علي، 463)، ط3، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.
19	السنن الكبرى، البيهقي (أبو بكر أحمد، 458)، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1354هـ.
20	شرح النووي على مسلم، مطبوع بهامش إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني (أبو العباس أحمد، 923)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1323 هـ.
21	صحيح البخاري، ضبط: د. مصطفى البغا، موفم للنشر و دار الهدى، الجزائر، 1992.
22	صحيح جامع الترمذي، ناصر الدين الألباني، ط2، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1987.
23	صحيح سنن ابن ماجة، الشيخ ناصر الدين الألباني، ط2، مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، 1987.
24	صحيح مسلم، ط3، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1978.
25	الفائق في غريب الحديث، الزمخشري(جار الله محمود(538)، ط2، تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ.
26	فتح الباري، ابن حجر، تصحيح: الشيخ عبد العزيز بن باز، دار الفكر، دمشق، لا تاريخ.
27	فيض القدير، عبد الرؤوف المناوي، ط1، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356هـ.

28	مجمع الزوائد و منبع الفوائد، الهيثمي (ابن حجر)، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1407 هـ.
29	المجموع المغيث في غريبي القرآن و الحديث، أبو موسى محمد الأصفهاني،(581)، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، ط1، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
30	المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري(405)، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ.
31	مسند الإمام أحمد (ضمن سلسلة: **الموسوعة الحديثية**)، تحقيق لفيف من العلماء بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.
32	مصنف عبد الرزاق (أبو بكر الصنعاني، 211)، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمان الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، 1970.
33	المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
34	نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1973.

كتب العقيدة، الفرق و الردود.

35	العقائد الإسلامية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ط1، دار البعث، قسنطينة، 1985.
36	العقيدة الطحاوية، ط1، دار الإمام مالك، الجزائر، 2002.
37	العواصم من القواصم، ابن العربي (أبو بكر المالكي، 543)، ط3، تحقيق: الشيخ محمد الدين الخطيب، و الأستاذ محمود الاستانبولي، دار الجيل، بيروت، 1994.
38	غياث الأمم في الثياث الظلم، الجويني (إمام الحرمين، 478)، دار الدعوة، الإسكندرية، 1975.
39	الفرق بين الفرق، البغدادي (عبد القاهر،429)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط5، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.
40	الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم الظاهري، دار المعرفة، بيروت، 1983، لا تاريخ.
41	فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، ط1، مراجعة محمد علي القطب، المكتبة العصرية،

	بيروت، 2001.
42	قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1985.
43	الملل و النحل، الشهرستاني(أبو الفتح، 548)، ،ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975.
44	منهاج السنة النبوية، ابن تيمية(تقي الدين أحمد، 728)، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.

كتب الأحكام السلطانية.

45	الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1996.
46	الأحكام السلطانية، الفراء (أبو يعلى محمد، 458)، ط2، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1966.
47	الإمامة و السياسة، ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد الدينوري، 276)، تحقيق محمد الزثيني، دار المعرفة، بيروت، لا ت.
48	بدائع السلك في سياسة الملك، ابن الأزرق (أبو عبد الله محمد، 896، تحقيق: د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، لا.ت.
49	تسهيل النظر و تعجيل الظفر ف أخلاق الملِك و سياسة المُلك، أبو الحسن الماوردي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.
50	السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية، ابن تيمية، ضبط: محمد العطار، دار الفكر، بيروت، 2002.
51	الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم(محمد بن أبي بكر)، مطبعة المدني، القاهرة، لا تاريخ.
52	مآثر الإنافة في معالم الخلافة، القلقشندي (أحمد بن عبد الله)، ط1، مطبعة حكومة الكويت، 1985.

كتب الفقه، القواعد الفقهية و الفتوى.

53	الأشباه و النظائر، السيوطي (جلال الدين، 911)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، لا تاريخ.
54	أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.
55	الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ.
56	بدائع الصنائع، أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني، ط1، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، 1996.
57	تاريخ الذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، لا تاريخ.
58	دراسات فقهية و علمية، إعداد: الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي(مجمع الفقه الإسلامي بالهند)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.
59	رد المحتار إلى الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، ط2، دار الفكر، بيروت، 1966.
60	الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ط1، عمّان، 1989.
61	فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1992.
62	الفقه الإسلامي و أدلته، ط3، دار الفكر، دمشق، 1989.
63	الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمان الجزيري، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، 2005.
64	القواعد الفقهية بين الأصالة و التوجيه، د. محمد بكر إسماعيل، ط1، دار المنار، القاهرة، 1997.
65	القوانين الفقهية، ابن جزي الغرناطي (741)، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.
66	المبسوط، السرخسي(شمس الدين، 490)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.
67	مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرباط، لا تاريخ.
68	المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ط1(إخراج جديد منقح)، دار القلم، دمشق، 1998.
69	المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي(محمد بن بهادر،794)، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1405 هـ.

70	نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي(محمد بن أبي العباس)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.

كتب أصول الفقه.

71	الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (سيف الدين، 631)، دار الفكر، بيروت، 1981.
72	الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري(456)، أشرف على طبعه: أحمد شاكر، نشر زكرياء يوسف، القاهرة، لا تاريخ.
73	إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1999.
74	أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986.
75	أصول الفقه، الشيخ محمد الطاهر النيفر، دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، تونس، لا تاريخ.
76	كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري(730هـ)، و هو شرح لأصول البزدوي(482 هـ)، مكتبة الصنائع، القاهرة؟، 1327هـ.
77	الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.
78	المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي (محمد بن عمر، 606)، ط3، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997
79	المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1324هـ.
80	مسلّم الثبوت، محب الله بن عبد الشكور (مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت أسفل المستصفى للغزالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، لا تاريخ.

كتب السيرة و التاريخ.

البداية و النهاية، ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، لا تاريخ.	81
بيزنطة: قراءة في التاريخ السياسي و الإداري، د. وسام عبد العزيز فرج، ط1، "عين" للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، القاهرة، 2002.	82
بيزنطة: قراءة في التاريخ السياسي و الإداري، د. وسام عبد العزيز فرج، ط1، "عين" للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، القاهرة، 2002.	83
تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن، ط 14، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1996	84
تاريخ الأمم و الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.	85
تاريخ الخلفاء، السيوطي (جلال الدين، 911)، ط 3، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لا تاريخ.	86
تاريخ الدولة العثمانية العلية، محمد فريد بك المحامي، تحقيق: د. إحسان عباس، ط8، دار النفائس، بيروت، 1998.	87
تاريخ دولتي المرابطين و الموحدين في الشمال الإفريقي، د. علي محمد الصلابي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005.	88
التاريخ السياسي للجزائر، د. عمار بوحوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، 2005.	89
تاريخ العصر الوسيط بأوربا، د. نور الدين حاطوم، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1993.	90
تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، د. محمد إبراهيم الفيومي، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003.	91
تاريخ المغرب الكبير، د. رشيد الناضوري، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.	92
تاريخ المماليك في مصر و بلاد الشام، د. محمد سهيل طقوش، ط2، دار النفائس، بيروت، 1999.	93
حاضر العالم الإسلامي، د. مصطفى البغا، ط6، منشورات جامعة دمشق، 1999.	94
الحضارات، لبيب عبد الساتر، ط9، درا المشرق، بيروت، 1974.	95
حياة الصحابة، الكندهلوي (محمد يوسف)، دار القلم، بيروت، لا تاريخ.	96

97	دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام و في العهود المبكرة، د. خالد العسلي، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002م.
98	الدولة الرستمية، د. بحاز إبراهيم، ط2، جمعية التراث، القرارة، 1993.
99	الرحيق المختوم، صفي الرحمان المباركفوري، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيـــع، بيروت، 2002م.
100	الرسالة المحمدية، عبد العزيز الثعالبي، تحقيق: صالح الخرفي، ط1، دار ابـــن كثيـــر، دمشق-بيروت، 1997م.
101	عصر الخلافة الراشدة، د. أكرم ضياء العمري، ط2، مكتبة العبيكان، الريـــاض، 1998 م.
102	فجر الإسلام، أحمد أمين، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.
103	فقه السيرة، الشيخ محمد الغزالي، حقق أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألبـــاني، ط3، دار رحاب، الجزائر، 1980.
104	فقه السيرة النبوية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ط11، دار الفكر المعاصر، بيروت و دار الفكر، دمشق، 1991.
105	قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود و آخـــرون، مطبعـــة لجنـــة التأليف و الترجمة و النشر، بإشراف جامعة الدول العربية، القاهرة، 1965.
106	المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، 1980.
107	المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، د. إسماعيل العربي، الشركة الوطنيـــة للنشر و التوزيع، الجزائر، لا تاريخ.
108	مملكة سنغاي، عبد القادر زبادية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، لا تاريخ.
109	النجوم الزاهرة في أخبار مصر و القاهرة، ابن تغـــري بـــردي(يوســـف، 874هـــــ)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر والترجمة، القاهرة، لا تاريخ.

المعاجم و الموسوعات.

110	القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ط1 معادة، دار الفكر، دمشق، 1998.
111	القاموس المحيط، الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، 817)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
112	قاموس المصطلحات السياسية و الدستورية و الدولية، د. أحمد سعيفان، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 2004م.
113	لسان العرب، ابن منظور، ط2، دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، 1992.
114	مختار الصحاح، الرازي (محمد بن أبي بكر، 760) ، ط معادة، مكتبة لبنان، 1999.
115	المصطلحات القانونية في التشريع الجزائري، ابتسام القرّام، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، لا تاريخ
116	معجم اصطلاحات الأحاديث النبوية، عبد المنان الراسخ (باكستان)، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2004.
117	معجم البلدان، ياقوت الحموي(626)، دار بيروت، دار صادر، بيروت، 1984.
118	المعجم الدستوري، أ. دوماهيل، إ. ميني، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1996.
119	معجم لغة الفقهاء: عربي، إنجليزي، فرنسي، محمد رواس قلعة جي، حامد صادق قنيبي، قطب مصطفى سانو، ط1، دار النفائس، بيروت، 1996.
120	معجم المؤلفين، كحالة (عمر رضا)، ط3، دار العلم للملايين بيروت، 1985.
121	المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط2، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، لا تاريخ.
123	المنجد في الأعلام، ط22، دار المشرق.
124	موسوعة تاريخ أوروبا العام، جان بريجيه و آخرون، ط1، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 1995.
125	موسوعة السياسة، د.عبد الوهاب الكيالي و آخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
126	الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف: شفيق غربال، دار القلم و مؤسسة فرانكلين

	للطباعة و النشر، القاهرة، 1965.
127	الموسوعة الفقهية، لجنة من خبراء الشريعة بإشراف و نشر وزارة الأوقاف الكويتية، ط5، 1983.
128	موسوعة لالاند، أ. لالاند، تعريب أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت/باريس، 2001.

كتب التراجم.

129	أعلام أجانب، محمد خير رمضان يوسف، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1996.
130	الأعلام، الزركلي، ط11، دار العلم للملايين، بيروت، 1995.
131	سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413 هـ.
132	الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مصطفى المراغي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999.
133	معجم أعلام الإباضية (قسم المشرق)، د. محمد ناصر و د. سلطان بن مبارك الشيباني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006.
134	معجم أعلام الإباضية (قسم المغرب)، جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1999.
135	نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقري التلمساني(أحمد، ت1041هـ)، ضبط: د. مريم قاسم طويل و د. يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
136	وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ابن خلكان(أحمد،681)، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997.

كتب حديثة في مواضيع السياسة الشرعية.

137	الإسلام و السلطة الدينية، د. محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1980.
138	الإسلام و فلسفة الحكم، د. محمد عمارة، ط1، دار الشروق، القاهرة – بيروت، 1989.

139	الإمامة عند الإباضية، بكير بن بلحاج وعلي، المطبعة العربية و جمعية التراث، الجزائر، 2001.
140	الإمامة في الإسلام، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، لا تاريخ.
141	أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، فتحي يَكن، ط1، مؤسسة الرسالة، 1996.
142	إعلان دستور إسلامي، د. علي جريشة، ط1، دار الإرشاد، البليدة، الجزائر، 1990.
143	التجربة السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة، د. محمد فتحي عثمان، ط1، دار المستقبل، مركز دراسات المستقبل الإسلامي (لندن)، الجزائر، 1991.
144	تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، مصطفى الطحان، تقديم: د. محمد عمارة، دار التوزيع و النشر الإسلامية، القاهرة، 1997.
145	التربية السياسية في المجتمع المسلم، خالد احمد الشنتوت، ط1، دار البيارق، عمّان، 2000.
146	الحاكم و أصول الحكم، صبحي عبده سعيد، دار الفكر العربي، القاهرة، 1985.
147	حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية، د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان، لا تاريخ.
148	خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، د. فتحي الدريني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982.
149	الخلافة و الملك، تعريب: أحمد إدريس، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، لا تاريخ.
150	الخلافة، موفم للنشر، الجزائر، 1992
151	دروس في السياسة الشرعية، د. محمد الأمين بلغيث، منشورات بغدادي، الجزائر، 1999.
152	دور المرأة السياسي، أسماء أحمد زيادة، ط1، دار السلام، القاهرة، 2001.
153	الدولة الإسلامية التي نريد، محمد أبو عجور، دار الكلمة للنشر و التوزيع، القاهرة، لا تاريخ.
154	الشورى و أثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري، ط3، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، 1980.
155	الشورى لا الديمقراطية، عدنان علي رضا النحوي، ط2، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،

	.1987
156	الشورى و الديمقراطية: دراسة تحليلية و تأصيلية لجوهر النظام النيابي (البرلمان) مقارنا بالشريعة الإسلامية، د. داود الباز، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2004.
157	السياسة في الفكر الإسلامي، موسوعة النظم و الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1983.
158	طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية و النظم الدستورية، كايد يوسف محمود قرعوش، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.
159	الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، دار الفتح، البليدة، الجزائر، لا تاريخ.
160	فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، عبد الرزاق أحمد السنهوري، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
161	فصول في الإمرة و الأمير، سعيد حوى، ،شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، لا تاريخ.
162	في النظام السياسي الإسلامي، محمد سليم العوا، ط1، دار الشروق، بيروت، 1989.
163	قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، ط1، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، الجزائر، 1991.
164	كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية؟ الهيئة المصرية للكتاب، 1990.
165	مدارك النظر في السياسة، عبد المالك الرمضاني، ط2، دار سبيل المؤمنين للنشر والتوثيق، المملكة العربية السعودية، 1418 هـ .
166	مفهوم الحزبية السياسية و حكمها في الإسلام، أبو أحمد محمد بلقرد المعسكري، دار الخلدونية، الجزائر، 2005.
167	من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، ط3، دار الشروق، القاهرة – بيروت، 2001.
168	منهاج الحكم في الإسلام، محمد أسد، ط1، ترجمة: منصور ماضي، دار العلم للملايين بيروت، 1957.
169	منهج السنة في العلاقة بين الحاكم و المحكوم، د. يحيى إسماعيل، ط2، دار الوفاء، المنصورة (مصر)، 2004.
170	نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، ط2، دار المعرفة، القاهرة، 1964.

171	نظام الحكم في الشريعة و التاريخ الإسلامي(الحياة الدستورية)، ظافر القاسمي، ط5، دار النفائس، بيروت، 1985.
172	النظام السياسي في الإسلام، د. عبد العزيز عزت الخياط، ط2، دار السلام، القاهرة، 2004.
173	نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، د. زكرياء عبد المنعم الخطيب، مطبعة السعادة، القاهرة ؟، 1985.
174	النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس، ط6، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1976.
175	نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور، تعريب: حسن الإصلاحي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1966

كتب قانونيـة.

176	الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها و حاضرها، د. صبحي محمصاني، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
177	البحث عن نظام انتخابي جديد، أحمد عبد الحفيظ، مجلة الديمقراطية الفصلية، عدد 4، 2001، مركز الدراسات الإستراتيجية بالأهرام، القاهرة.
178	تاريخ النظم القانونية و الإسلامية، صالح فركوس، دار العلوم، عنابة، الجزائر، 2001.
179	الجرائم الانتخابية، د. أمين مصطفى محمد، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2000.
180	الحملات الانتخابية، زكرياء بن الصغير، دار الخلدونية، الجزائر.
181	القانون الدستوري و النظم السياسية المقارن، سعيد بوالشعير، ط6، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004.
182	القانون الدستوري و المؤسسات الدستورية، أ.هوريو، ط2، الأهلية للنشر و التوزيع، بيروت، 1977.
183	قوانين الانتخاب في الدول العربية، قسم الدراسات الانتخابية و القانونية في مركز بيروت للأبحاث و المعلومات، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2005 م.

184	محاضرات في النظم السياسية المقارنة، د. تيسير عواد، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980.
185	مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق السنهوري، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، لا تاريخ.
186	مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية، د. كمال الغالي، ط9، منشورات جامعة دمشق، 2001/2000م.
187	النظم الانتخابية، قسم الدراسات الانتخابية و الحقوقية في مركز بيروت للأبحاث والمعلومات، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2005.
188	النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984.
189	وجود الإرادة و تأثير الغلط عليها في القانون المقارن، لبني مختار، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.
190	الوجيز في القانون الدستوري، أ/حسني بوديار(جامعة عنابة)، دار العلوم، عنابة، 2003.

كتب الأدب العربي.

191	ديوان الخنساء، ط9، دار الأندلس، بيروت، 1983.
192	شرح ديوان حسان بن ثابت، البرقوقي، دار الأندلس، بيروت، 1416 هـ.
193	العقد الفريد، ابن عبد ربه(940)، شرح: أحمد أمين، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

كتب متفرقة.

194	آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، جمع و دراسة: د. عمار طالبي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
195	الإخوان المسلمون: سبعون(70) عاما في الدعوة و التربية و الجهاد، يوسف القرضاوي، ط1، مؤسسة الرسالة، 2001م.

196	أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، ط1، الزهراء للإعلام العربي، بيروت، 1988.
197	أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987.
198	أزمة الفكر السياسي العربي، د. رضوان السيد و د. عبد الإله بلقزيز، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2000.
199	الاستقرار السياسي و الاجتماعي ضرورته و ضمانته، حسن موسى الصفار، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005.
200	الإسلام و حقوق الإنسان، د. القطب محمد القطب طبلية، ط22، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984 م.
201	الإسلام و حقوق الإنسان...ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، منشورات المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1985.
202	الإسلام و الديمقراطية (حوار الشهر)، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي (مصر)، 1998.
203	الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر، الشيخ محمد الغزالي، ط1، دار الإسلام، تيزي وزو، الجزائر، 1992.
204	أصل الشيعة و أصولها، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء(1373)، تحقيق: علاء آل جعفر، ط2، مؤسسة الإمام علي ، بيروت، 1997.
205	أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، لا تاريخ.
206	الاعتصام، الشاطبي (أبو إسحاق)، دار المعرفة، بيروت، 1985.
207	الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، د. محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا تاريخ.
208	بحوث في نظام الإسلام، د. مصطفى البغا، ط5، منشورات جامعة دمشق، 1999.
209	تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي، ط1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، لا تاريخ.
210	تلخيص السياسة(محاورة الجمهورية لأفلاطون)، ابن رشد القرطبي، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1998.

الحركة الإسلامية ومسالة التغيير، راشد الغنوشي، ط1، دار قرطبة، 2003.	211
الحرية في الإسلام، د. علي عبد الواحد وافي، دار المعارف، القاهرة، 1968.	212
حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام و إعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، ط5، دار الدعوة، الإسكندرية، 2002 م.	212
حقوق الإنسان و الحريات الشخصية، روبير شارفان، جان جاك سوبير، ترجمة د. علي ضوي، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، الدار البيضاء، 1999.	213
حقوق الإنسان و حرياته، د. هاني سليمان الطعيمات، ط1، دار الشروق، عمّان، 2003م.	214
حماس: الفكر و الممارسة السياسية، خالد الحروب، ط1، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1996.	215
الديمقراطية و حقوق الإنسان، د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.	216
الديمقراطية و التنمية الديمقراطية في الوطن العربي (بحث: التجربة الديمقراطية في الأردن) ، د. نور الدين عنتر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.	217
الديمقراطية، الأستاذ محفوظ نحناح، دار الخلدونية، الجزائر، 2004.	218
الديمقراطية الرقمية، جمال محمد غيطاس، ط1، دار نهضة مصر، القاهرة، 2004.	219
رجل السياسة، سيمون مارتن ليبيست، ترجمة خيري حماد و شركاؤه، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1959.	220
السلوك الديمقراطي في ضوء التجربة الأردنية، أحمد ذبيان الربيع، ط1، تمت فهرسته بمعرفة المكتبة الوطنية، الأردن، 1992.	221
الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، الكتاب الثالث: تاريخ الإشهاد الحضاري، د. عبد المجيد النجار، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999.	222
طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، عبد الرحمان الكواكبي،النشر الثاني، موفم للنشر، الجزائر، 2000.	223
عبقرية عمر، عباس محمود العقاد، دار رحَّاب، الجزائر، 1989.	224
العقيدة و السياسة، لؤي صافي، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2001.	225

226	علم الاجتماع السياسي: قضايا العنف السياسي و الثورة، د.عبد الرحمـــان الأبراشـــي، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2003م.
227	علم الاجتماع السياسي، غاستول بوتول، ط2، ترجمة: د. خليل الجـــسر، المنـــشورات العربية، ؟، 1979.
228	علم السياسة، حسن صعب، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.
229	عُمان: الديمقراطية الإسلامية، د.حسين عبيد غانم غباش، ط1، دار الجديـــد، بيـــروت، 1997.
230	الفكر السياسي الإسلامي، مونتغمري وات، دار الحداثة، بيروت، 1981.
231	الفكر السياسي في العصور القديمة، د. عمر عبد الحي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 2001.
232	الفكر السياسي في العراق المعاصر، د. فاضل حسين، معهـــد البحـــوث و الدراســـات العربية، بغداد، 1984.
233	الفاروق عمر بن الخطاب، محمد رضا، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط1، دار الكتـــب العلمية، بيروت، 1997.
234	الفساد السياسي في المجتمعات العربية و الإسلامية، دار المعرفة، الجزائر، لا تـــاريخ و لا رقم طبعة.
235	فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، ط6، دار و مكتبة الهلال، بيـــروت، دار الجـــواد، بيروت، 1993.
236	في العقد الاجتماعي، جون جاك روسو، ترجمة دوفان قرقوط، دار العلـــم، بيـــروت، لا تاريخ.
237	قضايا الفكر السياسي: الحقوق الطبيعية، د. ملحـــم قربـــان، ط1، المؤســـسة الجامعيـــة للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1983.
238	كيف تُحكم سويسرا ؟ يورج مارتن جابرييل، ترجمة: د. محمد بكر، العربـــي للنـــشر و التوزيع، القاهرة ؟ (لا تاريخ).ل
239	لا ديمقراطية في الشورى، د. فريال مهنا، دار الفكر، دمشق، 2003.
240	ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط جديـــدة، دار الجيـــل، بيروت، 1991
241	مبدأ الشورى في الإسلام، د. عبد الحميد متولي، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1972.

242	المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في البحرين، د. منيرة احمد فخرو، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، دار الأمين للنشر و التوزيع، القاهرة، لا تاريخ.
243	المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في الصومال، د. محمد علي توريدي، دار ابن خلدون، دار الأمين، القاهرة، 1995.
244	المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في لبنان، د. أنطوان نصر مسرة، دار ابن خلدون، دار الأمين، القاهرة، 1995.
245	المجموعة الكاملة لإسلاميات العقاد، (كتاب: الديمقراطية في الإسلام)، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974.
246	مختارات سياسية من مجلة المنار، وجيه كوثراني، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1980.
247	مصر و المسالة الديمقراطية، صلاح زكي أحمد، ط1، دار الوسام و دار ابن زيدون، بيروت، 1987.
248	المقدمة، ابن خلدون، ط1، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2003م.
249	الموسوعة في سماحة الإسلام، محمد الصادق عرجون، ط2، الدار السعودية للنشر و التوزيع، جدة، 1984.
250	هذا هو الإسلام، مصطفى السباعي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1971.
251	هموم المسلم المعاصر في فكر الداعية الإسلامي د. يوسف القرضاوي، ياسر فرحات، دار الشهاب، باتنة، لا تاريخ.
252	الوسيط في النظم الإسلامية، د. القطب محمد القطب طبلية (جامعة أم درمان)، ط1، دار الإتحاد العربي للطباعة؟ 1982.

الرسائل الجامعية.

253	آليات الديمقراطية الغربية في ميزان الإسلام، آكلي (يوسف محمد)، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، 2004.
254	الإجماع السكوتي: حجيته و علاقته بحرية التعبير (لصاحب هذه الأطروحة)، إشراف أ.د. إسماعيل يحيى رضوان، كلية العلوم الإسلامية، باتنة، الجزائر.
255	تداول السلطة في نظام الحكم الإسلامي، عياش صيافة(رسالة ماجستير)، إشراف د.

	أحمد بن محمد، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية، باتنة، 2002-2003
256	حرية ممارسة الحقوق السياسية في الإسلام (رسالة ماجستير)، د. عبد القـادر جـدي، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1994/1993 م.

الدوريات، المجلات و الجرائد.

257	حال الأمة العربية(المؤتمر القومي السابع)، ط1، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيروت، 1997.
258	حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، د. محمد الزحيلي، العدد 78 من كتـاب الأمـة، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1423هـ .
259	جريدة الشروق اليومي، الجزائر، عدد:956، بتاريخ 2003/12/23م.
260	مجلة العربي، الكويت، عدد 229، ديسمبر 1977م.
261	مجلة لواء الإسلام، القاهرة، العدد الأول، السنة السابعة، ماي، 1953م.
262	مجلة المختار الإسلامي، القاهرة، عدد 209، أبريل، 2000.

كتب باللغات الأجنبية.

263	Histoire générale des civilisations, A. Aymard et J. Auboyer, presses universitaire de France, Paris, 1963.
264	The meaning of the glorious Quran, M. M.Pickthall, 1st printed, by Nusrat ali nasri, New Delhi, 1930.

فهرس المواضيع.